# SOBRE LA VERDAD
## Santo Tomás de Aquino

CUESTIÓN 1

Sobre la verdad

Artículo 1

*Qué es la verdad*

RESPUESTA: Así como en el orden de la demostración hay que hacer la reducción a algunos principios inmediatamente evidentes al entendimiento, así también cuando se investiga lo que es cada cosa; de lo contrario, se iría a un proceso indefinido, y perecería así completamente toda ciencia y el conocimiento de las cosas. Ahora bien, lo que el entendimiento concibe en primer lugar como el objeto más conocido, y en lo cual resuelve todos sus conceptos es el ente, como dice Avicena en el principio de su *Metafísica* (lib.1 c.9). Por tanto, todos los demás conceptos, del entendimiento deben obtenerse por adición al ente. Mas al ente no se le puede añadir algo a modo de naturaleza extraña, como se añade la diferencia al género, o el accidente al sujeto, ya que cualquier naturaleza es ente; por lo cual, también prueba el Filósofo en 3 *Met.* (com.1) que el ente no puede ser género. Si se dice, pues, que algunos conceptos se añaden al ente, es en el sentido de que expresan un modo de ser propio de él, que en el nombre de ente no se expresan. Eso puede suceder de dos maneras. Una, de suerte que el modo expresado sea un modo especial del ente; en efecto, hay diversos grados de entidad, conforme a los cuales se originan diversos modos de ser, de los cuales, a su vez, se toman los diversos géneros de las cosas. Así, la sustancia no añade al ente ninguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que por ese nombre se expresa un modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y lo mismo sucede con los otros géneros.

Otra manera [de añadirse al ente] es de suerte que el modo expresado sea un modo que acompaña universalmente a todo ente. Ese modo puede, a su vez, ofrecerse de dos maneras: una, en cuanto que acompaña a todo ente en sí; otra, en cuanto que acompaña a todo ente en orden a otra cosa. Si es de la primera manera, será, o porque expresa en el ente algo afirmativamente, o porque lo expresa negativamente. Ahora bien, no hay nada dicho afirmativamente en sentido absoluto que pueda encontrarse en todo ente, sino su esencia, por la cual se dice que es; y así, se impone el nombre *res,* que difiere del de *ente,* según Avicena en el principio de la *Met.,* en que *ente* se toma del acto de ser *(essendi);* y el nombre de *res,* en cambio, expresa la quididad o esencia del ente. Por su parte, la negación que sigue a todo ente absolutamente, es la *indivisión:* a ésta la expresa el nombre de *uno;* uno, en efecto, no es más que el ente indiviso. Pero, si el modo del ente presenta el segundo carácter, a saber, por orden de una cosa a otra, esto a su vez puede suceder de dos maneras. La una, en o por la división (distinción) de una cosa de otra; eso lo expresa el nombre de *aliquid; aliquid,* en efecto, viene a ser como *aliud quid;* así que, así como al ente se le dice uno en cuanto que es indiviso en sí, así se le dice *aliquid* (algo) en cuanto que es distinto de otros seres. La otra manera es por la conveniencia de un ente respecto de otro; lo cual no puede tener lugar más que si se trata de algo que tiene capacidad para tener conveniencia con todo ente. Tal ser es el alma, que, en cierta manera, es todas las cosas, como se dice en *De anima* (text.37). Ahora bien, en el alma se da la potencia cognoscitiva y la apetitivá. La conveniencia del ente con el apetito lo expresa el nombre de *bien,* como se dice en el principio de la *Ética:* bien es lo que todos apetecen; y la conveniencia del ente con el entendimiento lo expresa el nombre de *verdad.*

Ahora bien, todo conocimiento se realiza por la asimilación del que conoce al objeto conocido, de suerte que se ha dado en llamar a la asimilación la causa del conocimiento; así la vista, por la disposición que recibe de la especie de color, conoce al color. Lo primero que hay que observar, pues, en las relaciones entre el ente y el entendimiento, es que el ente corresponda al entendimiento: correspondencia que se llama adecuación de la cosa y del entendimiento; y en eso cobra su ser finalmente la razón de la verdad. Esto es, pues, lo que añade la verdad sobre el ente: la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento; a esa conformidad sigue, como queda dicho, el conocimiento de la cosa. Así, pues, la entidad de la cosa precede al carácter de verdad, pero el cono cimiento es un efecto de la verdad.

Conforme a eso, pues, encontramos tres maneras de definir la verdad y lo verdadero. Una, atendiendo a lo que precede a -la verdad, y en lo que se funda lo verdadero. Así lo define San Agustín en el libro *Sol.* (c.5): *Lo verdadero es lo que* es, y Avicena en II *Met.* (c.2): La *verdad de cada cosa es la propiedad de* su *ser, que le está ratificado (o establecido).* Otra manera de definidos es atendiendo a lo que constituye formalmente la verdad; y así dice Isaac que *la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento.* Y Ansel*mo,* en el libro De *Veritate* (c.12): *Verdad es la rectitud perceptible sólo por la mente,* pues tal rectitud se pm;ee en razón de cierta adecuación, conforme a lo que dice el Filósofo en el lib 4 *Met.* (com.xXVII), que, al definir la verdad, decimos que es lo que es, o que no es lo que no es. La tercera manera de definir la verdad es por el efecto que se sigue; y así la define Hilario diciendo que *la verdad es manifestativa y demostrativa del ser,* y Agustín en el libro De *vera religione:* La *verdad* es *aquello por lo que* se *muestra lo que es.* Y en el mismo libro (c.31): *Verdad* es *aquello según lo cual juzgamos de los seres inferiores.*

## Artículo 2

*Si la verdad* se *encuentra en el entendimiento más principalmente que en las cosas*

RESPUESTA: En aquellas cosas que se dicen de muchos por orden de prioridad y de posterioridad, *no* siempre tiene que ser causa de los demás lo que recibe con prioridad la predicación de eso común, sino aquello en lo cual se encuentra en primer lugar completa la razón común; así, «sano»,se dice con prioridad del animal, en el cual se encuentra primero perfecta la razón de salud, si bien la medicina se llama sana porque causa la salud. *Por* eso, *como* «verdadero» se dice de varios por orden de prioridad y de posterioridad, tiene que decirse *con* prioridad de aquel en que se encuentra primero perfecta la razón de la verdad. Ahora bien, todo movimiento tiene su consumación en su término. Y el movimiento de la potencia cognoscitiva tiene *como* término al alma; ya que lo conocido tiene que estar en el que conoce al modo de ser de éste. En cambio, el movimiento de la potencia apetitiva tiene *como* término las cosas. *Por* eso, pone el Filósofo, en el De *anima* (com. 54s) cierto círculo en *los* actos del alma, en cuanto que la realidad que existe fuera del alma mueve al entendimiento y la realidad entendida mueve al apetito, y entonces el apetito mueve a que se llegue a la realidad de la cual se inició el movimiento. Y *como* el bien, *como* se ha dicho más arriba, dice orden al apetito, y la verdad, al entendimiento, por eso dice el Filósofo en 6 *Met.* (com.9) que el bien y el mal están en las cosas, y la verdad y la falsedad en la mente.

Ahora bien, una cosa no se llama verdadera sino en cuanto que se adecua con el entendimiento; por tanto, la verdad se encuentra con posterioridad en las cosas y con prioridad en el entendimiento. Mas, es de saber que la cosa se comporta diversamente respecto del entendimiento práctico y del entendimiento especulativo. El entendimiento práctico causa las cosas, por lo cual es medida de las cosas que por él son hechas; pero el entendimiento especulativo, por ser receptivo respecto de las cosas, es movido en algún modo por las cosas mismas, y así, éstas son su medida. Por ahí se ve que las cosas naturales, de las cuales recibe nuestro entendimiento el conocimiento, son medida de nuestro entendimiento, como se dice en lo *Met.* (com.9); pero son medidas por el entendimiento divino, en el cual se hallan todos los seres creados, como las obras artificiales en el entendimiento del artesano. Así, pues, el entendimiento divino es medida, y no tiene medida; la cosa natural mide y es medida; y nuestro entendimiento tiene medida y no es medida de las cosas naturales, sino sólo de las artificiales.

Así, la cosa natural, puesta entre los dos entendimientos, se dice verdadera por la adecuación a ambos: por la adecuación al entendimiento divino se dice verdadera en cuanto que cumple aquello a lo que está ordenada por el entendimiento divino, como se ve por Anselmo en el libro *De verit.* y Agustín en el libro *De vera Religione* (c.31) y Avicena en la definición mencionada, *«La verdad de cada cosa,* etc.»; y por la adecuación al entendimiento humano se dice una cosa verdadera, en cuanto que es capaz de por sí de originar conocimiento verdadero sobre ella, así como, por el contrario, se llama cosas falsas a las que ofrecen alguna posibilidad de aparecer lo que no son, o como no son, como se dice en 5 *Met.* (com.34). La primera razón de verdad se da en la cosa antes que la segunda: el orden al entendimiento divino tiene prioridad sobre el orden al entendimiento humano; por eso, aunque no existiese al entendimiento humano, todavía se llamarían verdaderas las cosas, por orden al entendimiento divino. Pero si desapareciesen ambos entendimientos-cosa imposible-, no subsistiría ya la razón de verdad.

## Artículo 3

*Si se da verdad en la composición y división que hace el entendimiento*

RESPUESTA: Así como la verdad se encuentra antes en el entendimiento que en las cosas, así está también antes en el acto de composición y de división que hace el entendimiento que en su acto de formar las quididades de las cosas. En efecto, la razón de verdad consiste en la adecuación de la cosa y del entendimiento; ahora bien, nada se adecua consigo mismo, sino que la adecuación es entre diversos. Por tanto, donde primero se encontrará la razón de verdad en el entendimiento, será donde el entendimiento comienza primeramente a tener algo propio que la realidad que existe fuera del alma no tiene, pero al propio tiempo algo que le responda, entre las cuales cosas ya pueda haber adecuación. Ahora bien, el entendimiento, en su función de formar las quididades, no tiene más que la semejanza de la cosa existente fuera del alma, lo mismo que el sentido en cuanto que recibe la especie del objeto sensible; pero cuando empieza a juzgar sobre el objeto aprehendido, entonces ese juicio del entendimiento es algo propio suyo, que no se da en la cosa exterior. Y cuando se adecua a lo que hay fuera de él en la realidad, se dice que el juicio es verdadero. Juzga el entendimiento sobre el objeto aprehendido, cuando dice que algo es o no es; lo cual es propio del entendimiento que compone y divide. Por eso dice también el Filósofo 6 *Met.* (text.8) que la composición y división está en el entendimiento y no en las cosas. Y por eso se encuentra la verdad con prioridad en la composición y división del entendimiento; y secundariamente se habla de verdad en el entendimiento en su función de formar las quididades.

De ahí que la definición se dice verdadera o falsa por razón de la composición verdadera o falsa, como cuando se dice que la definición de una cosa es la que no es, por ejemplo, si la definición del círculo se le aplica al triángulo; o también cuando las partes de la definición son inconciliable s entre sí, como, por ejemplo, si se dice que la definición de un animal es animal insensible. La composición que ahí va implicada, a saber, que algún animal es insensible, es falsa. La definición no se dice verdadera o falsa sino por orden a la composición, lo mismo que la cosa se dice verdadera por orden al entendimiento.

Por lo dicho se ve que la verdad se dice con prioridad de la composición y división del entendimiento; en segundo lugar, de las definiciones de las cosas, en cuanto que en ellas va implicada una composición verdadera o falsa; en tercer lugar, de las cosas en cuanto que se adecuan al entendimiento divino, o tienen capacidad de adecuarse al entendimiento humano; cuarto, del hombre que formula sus proposiciones verdaderas o falsas, o que causa un juicio verdadero o falso de sí o de otros por lo que dice o hace. Y las palabras son susceptibles de recibir la denominación del mismo modo que los conceptos por ellas significados.

## Artículo 5

*Si, además de la primera verdad, alguna otra verdad es eterna*

SOLUCIONES: 2. Fuera del alma encontramos: la cosa misma y las privaciones y negaciones de ella, que no se comportan de igual modo respecto de la verdad, porque no se comportan del mismo modo respecto del entendimiento. La cosa, por su esencia específica, se adecua al entendimiento divino, como las cosas hechas artificialmente, al arte; y en virtud de esa misma esencia tiene aptitud natural para adecuar a sí al entendimiento humano, en cuanto que, por medio de su semejanza recibida en el alma, produce un conocimiento de sí misma. En cambio, el no-ser, en cuanto considerado fuera del alma, no tiene nada por lo que pueda adecuarse al entendimiento divino, ni tampoco producir un conocimiento de sí en nuestro entendimiento. Por tanto, el que de hecho se adecue a un entendimiento, no procede del mismo no-ser, sino del entendimiento, que forma en sí mismo la razón del no-ser. La cosa que es algo positivo fuera del alma sí que tiene en sí algo por lo que pueda llamarse verdadera. No sucede eso con el no-ser de una cosa; sino que cuanto se dice de él, todo es por parte del entendimiento. Cuando dice, pues, la objeción: Es verdad que la verdad no existe, como la verdad de que aquí se trata es sobre un no-ser, no tiene (esa verdad) existencia más que en el entendimiento. Por tanto, a la destrucción de la verdad por parte de la realidad no sigue más que la existencia de la verdad que existe en el entendimiento. Y así se ve claro que de eso no se puede inferir más que la verdad que existe en el entendimiento, que es

eterna, y tendrá que estar, claro está, en el entendimiento eterno, y esa es la verdad eterna. Así que con esa razón se prueba que sola la primera verdad es eterna.

No se puede pensar que no existe la verdad absolutamente; pero sí que se puede pensar que no haya ninguna verdad creada, como también se puede pensar qué no existe ninguna creatura. El entendimiento, en efecto, puede pensar *que* él no existe, y que no piensa, aunque no lo piense sin que exista. o piense; no es necesario que cuando tiene el entendimiento pensando, lo piense pensando que él mismo piensa, ya que no siempre reflexiona sobre sí mismo, y por eso no hay dificultad en que piense que no existe la verdad creada, sin la cual (sin embargo) río puede pensar.

## Artículo 9

### *Si se da la verdad en los sentidos*

RESPUESTA: Se da la verdad en el entendimiento y en los sentidos, aunque de diversa manera. En el entendimiento se da como algo que se sigue de su acto, y como conocida por el entendimiento. En efecto, se sigue de la operación del entendimiento, en cuanto que el juicio del entendimiento dice lo que es la cosa; y es conocida por el entendimiento en cuanto que éste reflexiona sobre su acto, no sólo en cuanto que conoce su acto, sino en cuanto que conoce su relación a la cosa; lo cual no puede ser conocido sin ser conocida la naturaleza del acto mismo, y ésta no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el entendimiento mismo, en cuya naturaleza está el conformarse con las cosas; así que el entendimiento conoce la verdad en cuanto que reflexiona sobre sí mismo.

En cambio, en los sentidos está la verdad como algo que se sigue de su acto, es decir, por ser el juicio del sentido sobre la cosa como ésta es realmente. Pero no está en los sentidos como conocida por ellos, pues, dado caso que los sentidos juzguen con verdad de las cosas, sin embargo, no conocen esa verdad de su juicio verdadero. En efecto, aunque los sentidos conocen que sienten, sin embargo, no conocen su naturaleza, y, por consiguiente, tampoco la naturaleza de su acto, ni su relación a las cosas, ni, por lo mismo, su verdad. La razón de ello está en que los seres que son más perfectos, como lo son las sustancias intelectuales, vuelven sobre su esencia con una vuelta o reflexión completa, ya que, al conocer algo existente fuera de ellos, salen en cierta manera de sí mismos; y en cuanto que conocen que conocen, ya inician cierta reflexión sobre sí mismos, al ser el acto de conocimiento algo intermedio entre el que conoce y el objeto conocido. Esa reflexión se consuma en cuanto que conocen su propia esencia; por eso, se dice en el libro *De causis* (prop. XV) que todo el que conoce su esencia, reflexiona sobre ella con reflexión completa. El sentido, en cambio, que es entre los demás seres el que más se acerca a la sustancia intelectual, inicia, ciertamente, una reflexión sobre su esencia, ya que no sólo conoce al objeto sensible, sino que también conoce que conoce; pero esa reflexión no llega a consumarse, pues el sentido no conoce su esencia. La razón de ello dice Avicena que es que el sentido no conoce nada más que por el órgano corporal, y es imposible que un órgano sea algo intermedio entre la potencia sensitiva *'J* él mismo. En cuanto a las potencias que no sienten, no reflexionan de ningún modo sobre sí mismas, ya que no conocen que obran, como, por ejemplo, el fuego no sabe que calienta.

## Artículo 11

### *Si se da falsedad en los sentidos*

RESPUESTA: El proceso de nuestro conocimiento, que toma su comienzo de las cosas, es el siguiente: empieza por los sentidos, y después llega a su perfección en el entendimiento. Así, el sentido viene a ser como intermediario entre el entendimiento y las cosas; considerado respecto de las cosas, es una suerte de entendimiento; considerado respecto del entendimiento, viene a ser como una cosa. Por eso se dice que en el sentido se da la verdad y la falsedad de dos maneras. Una, considerado el orden del sentido al entendimiento; bajo ese aspecto se dice que el sentido es verdadero o falso como las cosas, es decir, en cuanto causan en el entendimiento un juicio verdadero o falso. Otra manera es, considerado el orden del sentido a las cosas :en esa perspectiva, se dice que hay verdad o falsedad en el sentido de la misma manera que en el entendimiento: en cuanto que juzga que es lo que es o que no es lo que no es.

Pues bien, si se trata. del sentido en la primera manera dicha, entonces de algún modo se da en él la falsedad, y de algún modo,

no; pues el sentido es, por una parte, una Cierta cosa y, por otra, anuncia o señala otra cosa. Así, si se le toma respecto del entendimiento como una cosa, no se encuentra en él falsedad alguna; ya que, conforme sea la disposición o modo actual en que está, así comunica al entendimiento esa manera suya de hallarse; por eso dice Agustín en el texto citado que los sentidos no pueden enunciar nada más que su propia afección. En cambio, si se le toma respecto del entendimiento, en cuanto que representa otra cosa, tomado así, puede llamarse falso al sentido, en cuanto que puede causar un juicio falso en el entendimiento, si bien no lo causará necesariamente, como ya se ha advertido tratándose de las cosas: el entendimiento juzga del mensaje que le transmiten los sentidos de la misma manera que juzga sobre las cosas. Tomado, pues, así el sentido, siempre produce en el entendimiento un juicio verdadero sobre la disposición o manera de hallarse él mismo, no sobre la manera de hallarse las cosas.

Por lo que hace ahora al sentido tomado en la relación que tiene con las cosas, existen en él la falsedad y la verdad de la manera que existen en el entendimiento. Ahora bien, en el entendimiento, la verdad y la falsedad se hallan primera y principalmente en el juicio que compone y divide; en la formación de las quididades sólo por orden al juicio que se siga de dicha formación. *Por* lo mismo, también en el sentido se encuentran propiamente la verdad y la falsedad en cuanto que juzga de los objetos sensibles; en cambio, en la aprehensión o captación del objeto sensible, no hay verdad; o falsedad propiamente, sino sólo por orden al juicio que se sigue de dicha formación, es decir, en cuanto que de tal aprehensión se puede seguir tal, juicio. Ese juicio de los sentidos sobre algunos objetos es natural como cuando se trata de los sentidos propios; sobre otros, en virtud de cierta especie de comparación o cotejo que hace en nosotros la facultad cogitativa que es una potencia de la parte sensitiva y que en los animales está sustituida por una apreciación natural; ése es el modo que tiene de juzgar la facultad sensitiva sobre los sensibles comunes y sobre los sensibles accidentalmente. Ahora bien, el acto natural de un ser siempre se realiza de la misma manera, si no es impedido accidentalmente, por un defecto interno, o por obstáculo extrínseco; por eso, el juicio del sentido sobre los sensibles propios siempre es verdadero, si no hay impedimento en d órgano o en el medio; pero en los sensibles comunes y en los sensibles accidentalmente a veces se engaña el sentido. Así se ve de qué manera puede haber falsedad en el juicio de los sentidos.

**COMENTARIO AL LIBRO «SOBRE EL ALMA», DE ARISTÓTELES**
**Santo Tomás de Aquino**

LIBRO I

Sobre la dignidad, la utilidad y dificultad de la ciencia sobre el alma

Lección 1

*Expone la dignidad, la utilidad, el orden y la dificultad de esta ciencia comparada con las demás*

15. Expone las dificultades que surgen a propósito de los elementos auxiliares de la definición del alma. En la definición hay que conocer no sólo los principios esenciales, sino también los accidentales. Si los principios esenciales se definiesen bien y se pudieran conocer, la definición no necesitaría de los accidentes. Pero, como nos son desconocidos los principios esenciales de las cosas, por eso, tenemos que echar mano de las diferencias accidentales para designar a los principios esenciales: así bípedo no es esencial, pero se pone para designar el principio esencial. De ahí la dificultad, ya que debemos conocer antes la quididad. del alma, para conocer más fácilmente sus accidentes: así, en las matemáticas es de mucha utilidad el conocer previamente la quididad de la recta, de la curva y del plano para saber que los tres ángulos del triángulo son iguales a dos rectos. Y, a la inversa, también, los accidentes, previamente conocidos, ayudan mucho a conocer la quididad, como queda dicho. Por lo tanto, si se enuncia una definición por la cual no se llegue al conocimiento de los accidentes de la cosa definida, esa definición no es real, sino remota y dialéctica. En cambio, la definición por la cual se llega al conocimiento de los accidentes de la cosa definida es real, y consta de sus notas propias y esenciales.

Lección 2

*Expuesta la dificultad de esta ciencia y los diversos géneros de definición y ciencia, explica a qué parte de la filosofía pertenece el estudio del alma*

29. Es de advertir que el criterio de la división de la filosofía se toma de la definición y de los modos de definir. La razón es que la definición es el principio de la demostración de las cosas, y las cosas se definen por sus notas esenciales. En consecuencia, las diversas definiciones delatan diversos principios esenciales, por los cuales una ciencia se distingue de otra.

Lección 8

*Contra Platón aduce diversas razones por las cuales prueba que el alma no tiene ninguna magnitud*

107. Expuesta la teoría de Platón, la refuta aquí Aristóteles. A propósito de esto, es de advertir que, de ordinario, cuando refuta las opiniones de Platón, no las refuta en cuanto al pensamiento efectivo de Platón, sino en cuanto a lo que suenan las palabras. Hace esto porque Platón usó un mal método de enseñar: todo lo expresa figuradamente y se explica por símbolos, de suerte que su pensamiento es distinto de lo que suenan las palabras; así, por ejemplo, dijo que el alma era un círculo. Aristóteles, para evitar que alguien caiga en error llevado de esa manera de hablar, disputa contra él ateniéndose a sus expresiones.

108. Diez razones aduce Aristóteles para refutar dicha teoría: algunas afectan al pensamiento real de Platón; otras, a las expresiones que usa. De hecho no fue la mente de Platón que el entendimiento fuese realmente una magnitud cuantitativa, o un círculo, o un movimiento circular, sino que se lo atribuye todo eso metafóricamente. Con todo, Aristóteles, para evitar ese error que hemos dicho, arguye contra él ajustándose a lo que suenan sus palabras.

LIBRO II

Sobre la definición del alma y sus potencias, el orden y razón de éstas. Sobre la potencia vegetativa. Sobre la potencia del alma sensitiva. Sobre el número de los sentidos... Sobre el sentido común...

Lección 1

*Propone lo que va a decir; después de exponer algunas divisiones, enuncia la definición del alma y explica cómo se une al cuerpo*

220 ...Trata de investigar la definición del alma y en primer lugar considera la cláusula: *el alma es acto;* después, que es acto primero. De lo anteriormente dicho deduce, pues, que como los cuerpos físicos parecen ser en grado máximo sustancias, y todo cuerpo que vive es un cuerpo físico, habrá que sostener necesariamente que todo cuerpo que vive es sustancia. Y como es ente en acto, tendrá que ser sustancia compuesta. Mas como al decir «cuerpo que vive», decimos dos cosas, que es cuerpo, y que es cuerpo de tal índole, es decir, que tiene vida, no se puede sostener que la parte del cuerpo que posee la vida y que se llama cuerpo sea el alma. Por alma) en efecto, entendemos aquello por lo cual lo que tiene vida vive; por lo tanto, hay que concebida como algo que está en un sujeto, entendiendo aquí sujeto en sentido amplio, no sólo en cuanto que se llama sujeto algo que es ente en acto, conforme a lo cual se dice que el accidente está en un sujeto, sino también en el sentido en que a la materia prima, que es ente en potencia, se la llama sujeto. El cuerpo, en cambio, que recibe la vida, tiene más el carácter de sujeto y materia que el de algo que está en un sujeto.

221. Así que, como hay tres clases de sustancias, el compuesto, la materia y la forma, y como el alma no es el compuesto, que es el cuerpo que tiene vida; ni la materia, que es el cuerpo que como sujeto recibe la vida, queda, por exclusión, que el alma es sustancia como la forma o especie de tal cuerpo, es decir, del cuerpo físico que tiene en potencia la vida.

222. Y dice: *Que tiene en potencia la vida* y no: *que tiene vida.* Pues por cuerpo que tiene vida se entiende la sustancia compuesta viviente, y el compuesto no se pone en la definición de la forma. En cambio, la materia del cuerpo que vive está, respecto de la vida, en la relación de potencia a acto: eso es el alma, el acto por el cual vive el cuerpo. Es como si dijéramos que la figura es el acto, no del cuerpo que tiene ya la figura en acto -ya que eso es el compuesto de la figura y del cuerpo-, sino del cuerpo que' es el sujeto de la figura, que está respecto de la figura en la relación de potencia a acto.

223. Y para evitar que alguien piense que el alma es acto como lo es una forma accidental, añade que el alma es acto como lo es la sustancia, es decir, como forma. Y como toda forma está en una determinada materia, se sigue que es forma de tal cuerpo, como queda dicho.

224. Es de saber que la diferencia entre la forma sustancial y la accidental está en que la forma accidental no hace o constituye al ente en acto absolutamente, sino al ente talo cuanto en acto, por ejemplo, grande o blanco o cosa parecida. Por el contrario, la forma sustancial hace ser en acto absolutamente. La forma accidental, pues, sobreviene al sujeto que ya preexiste en acto: en cambio, la forma sustancial no sobreviene a un sujeto preexistente en acto, sino existente sólo en potencia, es decir, a la materia prima. De eso se deriva evidentemente la conclusión de que no puede haber varias formas sustanciales de una misma cosa: la primera la constituiría ente en acto absolutamente, y todas las demás sobrevendrían al *sujeto* existente ya en acto, con lo que le sobrevendrían accidentalmente, al no constituirla ente en acto absolutamente, sino sólo en un sentido o en una línea del ser.

## Lección 6

*Trata de las potencias del alma en particular; y dice que hay que empezar por los objetos, por los cuales se explican los actos, y por éstos, las potencias y la misma alma*

304. Dice que, si hay que exponer qué es una parte del alma, es decir, qué es la parte intelectiva, o la sensitiva, o la vegetativa, antes es preciso hablar sobre los actos, y decir qué es el entender y qué el sentir. La razón es que los actos y las operaciones son anteriores a las potencias: la potencia, por su mismo concepto, implica una relación al acto, pues es un principio de obrar o de ser sujeto; por lo cual, hay que poner a los actos en la definición de las potencias. Siendo esto así, por lo que hace a los actos y a las potencias, todavía hay algo anterior a los actos que se opone a ellos: sus objetos.

305. En efecto, las especies de los actos y de las operaciones se toman de la relación que tienen a los objetos. Toda operación del alma es acto, o de una potencia activa, o de una potencia pasiva. Los objetos de las potencias pasivas se

comportan como activos respecto de sus operaciones, porque las reducen al acto, como, por ejemplo, lo visible, a la vista, y todo *objeto* sensible, al sentido. Los objetos de las potencias activas son respecto de ellas como fines. En efecto, los objetos de las potencias activas son lo que ellas obran, y es evidente que siempre que hay algo obrado o producido, lo producido es fin de la operación, como se dice en el libro i *Etic.;* así, por ejemplo, la casa es el fin de la acción de edificar. Queda, pues, claro que todo *objeto* reviste respecto de la operación del alma el carácter de algo activo o de fin. Pues bien: de uno y otro recibe especificación la operación: es evidente que las causas agentes diversas específicamente tienen operaciones también específicamente diferentes; el calentar procede del calor, y el enfriar, del frío. Igualmente del término y el fin recibe su especie la operación: el sanar y el enfermar difieren específicamente, conforme a las diferencias que hay entre la salud y la enfermedad. Así que los objetos son anteriores a las operaciones del alma por lo que atañe a la definición.

Por eso, habrá que hablar primero de los objetos antes que de los actos, por la misma razón por la cual hay que tratar de los actos antes que de las potencias. Los objetos vienen a ser como el alimento respecto de la potencia vegetativa, y lo sensible, respecto de los sentidos, y lo inteligible, respecto del entendimiento.

307. Mas es de saber que los actos y las potencias del alma no se diversifican por los objetos diversos más que cuando los objetos difieren en cuanto objetos, es decir, en la razón formal del *objeto,* como, por ejemplo, difiere lo visible de lo audible. Por lo contrario, si la razón de *objeto* es la misma, cualquiera otra diversidad no induce diversidad específica de los actos y de la potencia. Es propio, en efecto, de la misma potencia el ver el hombre con color y a la piedra con color, ya que tal diversidad es algo accidental en el objeto en cuanto tal.

## Lección 12

*Explica cómo el sentido es reducido de la potencia al acto de modo diferente de como lo es el entendimiento*

377. Hay que examinar por qué los sentidos tienen por *objeto* los singulares, y la ciencia, en cambio, lo universal, y cómo está lo universal en el alma. A propósito del primer punto, es de saber que el sentido es una facultad que: reside en un órgano corporal, y el entendimiento, en cambio" es una facultad inmaterial que no es acto de un órgano corporal. Ahora bien, todo lo que se recibe en un sujeto es recibido según el modo de ser propio del sujeto. Por otra parte, el conocimiento se verifica por el hecho de que lo conocido está de algún modo en el que conoce, es decir, por semejanza, ya que el que conoce en acto es lo conocido en acto. Por lo tanto, el sentido *puede* recibir corporal y materialmente la semejanza del objeto que se siente, y el entendimiento recibe incorporal e inmaterialmente la semejanza del objeto entendido. Ahora bien: la individuación de la naturaleza común en los seres corporales y materiales proviene de la materia corporal, contenida dentro de determinadas dimensiones; el universal, en cambio, se obtiene por la abstracción de esa materia y de las condiciones materiales individuantes. Es, pues, evidente que la semejanza recibida de los sentidos representa al objeto en cuanto que es singular, y lo que se recibe en el entendimiento lo representa en su naturaleza universal; por eso los sentidos conocen los singulares, y el entendimiento, lo universal, que es el objeto de la ciencia.

378. A propósito del segundo punto, hay que tener en cuenta que el universal tiene dos acepciones. Se puede entender por universal la naturaleza común en cuanto que es término de la intención de universalidad; o, también, la naturaleza en sí misma. De manera parecida a como blanco tiene: dos acepciones: aquello que resulta ser blanco o ese mismo, sujeto en cuanto que es blanco. Esa naturaleza, a la cual le sobreviene la intención de universalidad, por ejemplo, la naturaleza humana, tiene dos existencias o maneras de ser: una material, en cuanto que existe en la materia natural; otra inmaterial, en cuanto que existe en el entendimiento. En cuanto que tiene existencia en la materia natural, no puede sobrevenirle la intención de universalidad, ya que se individua por la materia: le sobreviene, pues, en cuanto que es abstraída de la materia individual. Ahora bien, no es posible que esté abstraída realmente en la realidad de la materia individual, como sostuvieron los platónicos: el hombre natural, es decir, real, no se da más que con esta carne y con estos huesos, como prueba el Filósofo en el libro VII *Met.* Se impone, pues, la conclusión que la naturaleza humana no existe sin los principios individuantes más que en el entendimiento.

379. Mas el entendimiento no incurre en falsedad al aprehender la naturaleza común sin los principios individuantes, sin los cuales no puede existir en la realidad. Pues no aprehende que la naturaleza común existe sin los principios individuantes, sino que aprehende la naturaleza común sin aprehender los principios individuantes, en lo cual no hay falsedad. Lo primero sí que sería falso, lo mismo que si separásemos del hombre blanco la blancura de tal suerte que pensásemos que no es blanco, pues eso es falso. Pero si la separación consiste en que pensamos el hombre sin pensar en su blancura, no sería un conocimiento falso. Para la verdad de un conocimiento no es necesario que el que conoce alguna cosa conozca todo lo que hay en ella. Así, pues, el entendimiento abstrae, sin incurrir en falsedad, el género de las especies, en cuanto que piensa en la naturaleza del género no pensando en las diferencias. Y de la misma manera abstrae la especie de los individuos, en cuanto que piensa la naturaleza de la especie, no pensando en los principios individuantes.

380. Es, pues, claro que a la naturaleza común no se le puede atribuir la intención de la universalidad más que en el ser (o existencia) que tiene en el entendimiento, pues sólo así es uno en muchos, en cuanto que se la piensa como distinta de los principios por los cuales algo uno se multiplica en muchos. La conclusión es pues, que los universales, en cuanto tales, no existen más que en el alma. Pero las naturalezas, a las cuales sobreviene la intención de universalidad, existen en las cosas. Por eso se predican de los individuos los nombres comunes que significan las naturalezas comunes, pero no los nombres que significan las intenciones. Sócrates es hombre, pero no especie, aunque hombre era especie.

## LIBRO III

Sobre el número de los sentidos. Sobre el sentido común.
Sobre la imaginación y sus diferencia del entendimiento.
Sobre el entendimiento...

### Lección 8

*Investiga cuál es el objeto del entendimiento humano y llega a la conclusión de que es la quididad de las cosas materiales; y no una especie inteligible*

705. Explica el Filósofo cuál es el objeto del entendimiento. Para tener claridad en esta cuestión, es de saber que el Filósofo, en I *Met.,* se pregunta si la quididad o esencia de una cosa, que significa la definición, se identifica con ella. y como Platón sostenía que las quididades de las cosas están separadas de los singulares, llamándolas ideas o especies, por eso se pone a demostrar que las quididades de las cosas no son algo distinto de las cosas, sino sólo a título accidental: por ejemplo, no es lo mismo la quididad del hombre blanco y el hombre blanco, pues la quididad del hombre no contiene en sí más que lo que pertenece a la especie del hombre, y hombre blanco tiene en sí algo además de lo que pertenece a la especie humana.

706. Eso tiene lugar en todos los seres que constan de materia y forma, ya que en ellos hay algo además de los principios de la especie, (En ellos) la naturaleza específica se individua por la materia; por lo cual, los principios individuantes y los accidentes del individuo son algo extraño a la esencia específica. De ahí que bajo una misma especie se encuentren muchos individuos, los cuales, aunque no difieren en la naturaleza específica, difieren en los principios individuantes. Por eso, en todos los seres que constan de materia y forma no son completamente lo mismo la cosa y su quididad. Sócrates no es su humanidad. En los seres, en cambio, que no constan de materia y forma, como son las formas simples, no puede haber nada fuera de la esencia específica, ya que la forma es toda la esencia. Por eso en tales seres ni puede haber muchos individuos de una misma especie ni puede en ellos diferir la cosa y su quididad.

707. Hay que tener en cuenta también que no sólo los seres naturales tienen la especie constituida por la materia, sino también los seres matemáticos. Es que hay dos clases de materia: la sensible, de la cual abstrae la matemática, y que atañe a los seres naturales, y la inteligible, que atañe a los seres matemáticos. Esto hay que entenderlo así: cosa sabida es que la cuantidad inhiere inmediatamente en la sustancia, y que las cualidades sensibles se fundan en la cuantidad, como, por ejemplo, la blancura y la negrura, el calor y el frío. Ahora bien: desaparecido lo que es posterior, queda lo que es anterior; por lo tanto, retiradas o suprimidas por el entendimiento las cualidades sensibles, todavía queda en el entendimiento la cuantidad continua.

708. Pues bien: hay algunas formas que requieren una materia que esté bajo una determinada disposición de las cualidades sensibles: tales formas son todas las formas naturales; y, por eso, *a* los seres naturales les compete la materia sensible. Otras formas hay que, por el contrario, no exigen una materia que esté bajo una determinada disposición de cualidades sensibles, pero sí requieren una materia que esté bajo la cuantidad. Así, por ejemplo, el triángulo y el cuadrado, y similares; ésas reciben el nombre de seres matemáticos, y abstraen de la materia sensible, pero no de la materia inteligible, ya que en el entendimiento queda la cuantidad continua, abstraída de las cualidades sensibles. Así, se ve claro que tanto los seres naturales como los matemáticos tienen una forma en la materia: y por eso, en unos y otros es algo diferente la cosa y su esencia, y por lo mismo, en unos y otros también se dan muchos individuos bajo una misma especie: así como hay muchos hombres de una misma especie, también hay muchos triángulos de una misma especie.

711. Y como para el conocimiento de diversos objetos se requieren diversas potencias cognoscitivas, propone la tesis de que el alma o conoce con una potencia a la cosa y con otra a su quididad, o la conoce con la misma potencia, pero procediendo ésta de diversa manera. Ahora bien, es evidente que la carne no se da sin la materia, sino que la forma .de la carne es una forma determinada y en una materia determinada sensible, como, por ejemplo, chato tiene un sujeto sensible determinado, la nariz. Esa naturaleza la conoce el alma por medio del sentido...

12. Pero tiene que ser otra potencia la que discierna la quididad de la carne. Eso se verifica de dos maneras: la una, conociendo potencias completamente diversas: la carne y la quididad de la carne, es decir, que la potencia intelectiva conoce la quididad de la carne, y la potencia sensitiva, la carne: eso tiene lugar cuando el alma conoce por sí el singular y por sí también el universal. Otra manera es conociéndose la carne y la quididad de la carne, pero sin que intervengan distintas potencias, sino que una misma potencia, de diverso modo, conoce la carne y la quididad de la carne: ése es el caso que se da necesariamente cuando el alma refiere el universal al singular. Pues así como no podríamos, según hemos dicho antes, sentir la diferencia de lo dulce y de lo blanco si no existiese una potencia sensitiva común que conociese ambos extremos, así tampoco podríamos referir el universal al particular, si no existiese una potencia que los conociese a ambos. A ambos, pues, los conoce el entendimiento, pero de diverso modo.

713. A la naturaleza específica, o quididad, la conoce aplicándose directamente, y al singular, por una cierta reflexión, por la cual vuelve sobre los fantasmas de los cuales son abstraídas las especies inteligibles...

716. Y como podría alguno decir que se entienden del mismo modo los seres matemáticos y los naturales, añade que, según como son separables las cosas de la materia, así son cognoscibles para el entendimiento. Las que están separadas realmente de la materia sensible las percibe sólo el entendimiento; las que no están separadas de la materia sensible en la realidad, sino sólo conceptualmente, son entendidas sin la materia sensible, pero no sin la materia inteligible. Los seres naturales son conocidos por el entendimiento por abstracción de la materia individual, pero no por abstracción de la materia sensible totalmente. Así el hombre es conocido como compuesto de carne y huesos, pero abstrayendo de esta carne y de estos huesos. Por eso el entendimiento no conoce directamente los singulares, sino los sentidos o la imaginación.

717. De esta exposición del Filósofo se desprende que el objeto propio del entendimiento es la quididad de la cosa, que no existe separada de las cosas, como sostuvieron los platónicos. Así que lo que es objeto de nuestro entendimiento no es algo existente fuera de las cosas sensibles, como pensaban los platónicos, sino algo que existe en ellas: si bien el entendimiento aprehende las quididades de las cosas de modo distinto de como se hallan en las cosas sensibles. No las aprehende con las condiciones individuantes que se dan a la vez con ellas en las cosas sensibles. Eso puede verificarse sin que el entendimiento incurra en falsedad. Nada impide, en efecto, que de dos cosas que se dan a la vez, sea pensada la una sin que sea pensada la otra. Lo mismo que la vista percibe el color sin percibir el olor, pero no sin percibir la magnitud, que es el sujeto propio del color. Pues bien: también el entendimiento puede entender una forma sin los principios individuantes, pero no sin la materia, de la cual depende la esencia de esa forma; así, no puede entender chato sin la nariz, pero puede entender curvo sin la nariz. Por no hacer esa distinción los platónicos, dieron en pensar que los seres matemáticos y las

quididades de las cosas están separadas en la realidad, como lo están en el entendimiento.

Lección 1

*Materia y sujeto de la ciencia natural y de este libro. Hay que empezar por los principios más universales, más conocidos a nosotros*

1. Como el libro de la Física, cuya exposición intentamos hacer, es el primero de la ciencia natural, conviene, al principio de él, señalar cuál es la materia y el sujeto de la ciencia natural.

Es, pues, de saber que toda ciencia tiene su sede en el entendimiento, y que algo se hace inteligible en acto en cuanto que es abstraído de alguna manera de la materia; por eso, conforme a la relación que guardan con la materia, pertenecen los diversos objetos a ciencias diversas.

Asimismo, como toda ciencia se obtiene por demostración, y el medio de la demostración es la definición, las ciencias se diversificarán necesariamente según el modo diverso de definición.

2. Pues bien, hay algunas cosas cuyo ser depende de la materia y no pueden definirse sin la materia; hay otras, en cambio, que aunque no puedan existir más que en la materia sensible, sin embargo, en su definición no entra la materia sensible. Estas dos clases de seres difieren entre sí como lo curvo y lo chato. Lo chato, en efecto, existe en la materia sensible, y en su definición tiene que entrar la materia sensible, ya que chato es una nariz curva: de esa clase son todos los seres naturales, como el hombre, la piedra. En cambio, lo curvo, aunque no puede existir más que en la materia sensible, sin embargo, no entra en su definición la materia sensible: a esa clase pertenecen todos los seres matemáticos, magnitudes y figuras. Hay otras cosas que no dependen de la materia ni en el ser existir ni en el concepto, o porque nunca existen en la materia, como Dios y las demás sustancias separadas, o porque no están siempre en la materia, como la sustancia, la potencia y el acto, y el ser mismo.

3. De esta última clase de seres trata la metafísica; de los que dependen de la materia sensible en el ser y no en el concepto (o definición), trata la matemática; y de los que dependen de la materia no sólo en el ser, sino también en el concepto (o definición), trata la natural, que tiene por nombre Física.

Y como lo que tiene materia es móvil, se sigue que el ser móvil es el sujeto de la Filosofía natural. La Filosofía natural trata, en efecto, de los seres naturales, y seres naturales son aquellos cuyo principio es la naturaleza; naturaleza es el principio del movimiento y del reposo en el sujeto en el cual se halla. Pues bien: la ciencia natural trata de los seres que tienen en sí el principio del movimiento.

4. Mas como los caracteres que acompañan a algo común deben ser antes determinados por separado, para evitar el tener que repetirlos muchas' veces al tratar de cada uno de los casos particulares de eso común, por eso se ha hecho preciso el poner a la cabeza de la ciencia natural un libro en el cual se trate de lo que es inherente al ser móvil en general, lo mismo que antes de todas las ciencias se pone la *Filosofía primera,* en la cual se determinan los caracteres comunes al ente en cuanto ente.

5. Ese libro en cuestión es el de la *Física,* que se llama también de *Physico* o *Naturali auditu)* porque fue transmitido a los oyentes por vía de enseñanza; su sujeto es el ser móvil sin más. No digo: el *cuerpo móvil,* porque, como se prueba en este libro, todo móvil es cuerpo y ninguna ciencia prueba (la existencia de) su sujeto: por eso, en seguida, al principio del libro *De caelo,* que sigue inmediatamente a éste, empieza a explicar la noción de cuerpo.

6. Acerca del primer punto señala la razón: nos es innato el proceder, en nuestro conocimiento, de lo que a nosotros nos es más conocido a lo que es más conocido por naturaleza. Ahora bien: las cosas que nos son más conocidas son más bien conjuntos confusos, como lo son los universales; luego debemos proceder de lo universal a lo particular.

7. Para explicar la primera proposición señala que no son las mismas las cosas más conocidas para nosotros y las más conocidas por naturaleza: sino que las que son más conocidas por naturaleza son menos conocidas para nosotros. Y como el modo u

orden natural de aprender es pasando de lo conocido por nosotros a lo que nos es desconocido, por eso debemos proceder de lo que es más conocido para nosotros a lo que lo es más conocido por naturaleza.

Y es de advertir que toma como sinónimos el ser conocido por naturaleza y el ser conocido absolutamente. Ahora bien, son más conocidas absolutamente las cosas que son más conocidas en sí mismas. Y éstas son las que tienen más en entidad, ya que algo es cognoscible en el grado en que es ser. Pero son más ser los seres que están más en acto; luego éstos son los más cognoscible s por naturaleza.

Respecto de nosotros, en cambio, es al revés, ya que procedemos en nuestro conocimiento intelectual de la potencia al acto, y el principio de nuestro conocimiento arranca de las cosas sensibles, que son materiales e inteligibles en potencia: por eso, esa clase de seres nos son conocidos antes que las sustancias separadas, que son más cognoscibles por naturaleza, como se ve por el libro II *Met.*

No habla, pues, de «más conocidos por naturaleza», como si la naturaleza los conociese, sino porque son más conocidos en sí y por su propia naturaleza. Y dice «más conocidos y más ciertos» porque en las ciencias no se pretende un conocimiento cualquiera, sino un conocimiento cierto.

Para entender la segunda proposición es de saber que aquí se llama «confuso» a lo que contiene en sí algo en potencia y de una manera indistinta. Y como el conocer algo indistintamente es algo intermedio entre la pura potencia y el acto perfecto, por eso, al proceder nuestro entendimiento de la potencia al acto, primero se le presenta lo confuso antes que lo distinto; y se tiene ciencia completa en acto cuando se llega, por vía de resolución, al conocimiento distinto de los principios y de los elementos. Esa es la razón por la cual los conjuntos nos son antes conocidos que los objetos distintos.

Que los universales son confusos es evidente: porque contienen en sí a sus especies en potencia, y el que conoce algo universalmente, lo conoce de una manera indistinta: su conocimiento se hace distinto cuando se conoce en acto cada uno de los miembros que se' contienen en potencia en el universal; así, el que conoce «animal» no conoce «racional» más que en potencia, y es anterior el conocer algo en potencia al conocerlo en acto; conforme, pues, a este modo de aprender que tenemos procediendo de la potencia al acto, es anterior para nosotros el conocimiento del animal al del hombre.

8. Sin embargo, parece estar en oposición con esto lo que dice el Filósofo en el libro I *Post.* que los singulares son más conocidos para nosotros, y los universales, más conocidos por naturaleza o absolutamente. Pero hay que tener en cuenta que en ese pasaje entiende por singulares a los individuos sensibles: esos son más conocidos para nosotros, porque el conocimiento sensible, que tiene por objeto los singulares, precede en nosotros al conocimiento intelectual, cuyo objeto son los universales; pero como el conocimiento intelectual es más perfecto, y los universales son inteligibles en acto, y no los singulares (ya que son materiales), los universales son absolutamente y por naturaleza más conocidos.

En el pasaje que nos ocupa, en cambio, habla, no de los individuos, sino de las especies. Estas son más conocidas por naturaleza" por ser más perfectas y objeto de conocimiento distinto; por el contrario, los géneros nos son conocidos/ antes, por ser objeto de conocimiento confuso y en potencia.

11. Después... aduce una tercera señal, tomándolo del universal sensible. Así como el más universal inteligible nos es conocido antes intelectualmente, por ejemplo, animal antes que hombre, así, el sensible más común nos es conocido antes en el conocimiento sensible, por ejemplo, este animal que este hombre.

Esa prioridad en el conocimiento sensible hay que entenderla tanto en el espacio como en el tiempo. En el espacio porque cuando se ve venir a uno de lejos, percibimos antes que es un cuerpo que el que es un animal, y esto, antes que el que es un hombre, y, en último lugar, que es Sócrates. Asimismo, en el tiempo: el niño percibe a éste que tiene delante antes como un hombre que como este hombre que es Platón, y que es su padre. Eso es lo que dice: que los niños llaman primero a todos los hombres, padre, y a todas las mujeres, madre, y después los van reconociendo, es decir, los conocen determinadamente a cada cual.

Con eso queda claro que nosotros conocemos un objeto antes confusamente que de una manera distinta.

LIBRO II

Lección 3

*En qué se distinguen el físico y el matemático al tratar de un mismo objeto*

160. Dice, en primer lugar, que el matemático y el filósofo natural tratan de las mismas cosas, es decir, de los puntos y de las superficies, y parecidos, pero no de la misma manera. El matemático no se ocupa de esas cosas en cuanto que cada una de ellas es el término del cuerpo natural, ni considera sus atributos en cuanto que son términos del cuerpo natural: así los considera la ciencia natural. Y no hay ningún inconveniente en que una misma cosa sea objeto del estudio de diversas ciencias bajo diversos aspectos.

161. Después saca un corolario de lo que ha dicho antes. En efecto, como el matemático estudia las líneas, y los puntos y las superficies, etc., y sus propiedades no en cuanto que son términos del cuerpo natural; por eso se dice de él que abstrae de la materia sensible y natural. Y la razón de que puede hacer esa abstracción es que esos objetos están separados del movimiento conceptualmente.

Para entender esto hay que tener en cuenta que hay muchas cosas que están unidas en la realidad, y, sin embargo, una no entra en el concepto de otra: así, blanco y músico coinciden en un mismo sujeto, y, sin embargo, el uno no entra en el concepto del otro, y por eso puede ser pensado el uno sin el otro. En eso consiste el que un concepto abstrae de otro. Ahora bien: es evidente que lo que es posterior no entra en el concepto de lo que es anterior, sino al revés: por eso, lo anterior puede ser pensado sin lo que es posterior, pero no a la inversa. Así, es evidente que el animal es anterior al hombre, y el hombre, anterior a este hombre (hombre se obtiene por la adición a animal, y este hombre, por la adición a hombre); y por eso, hombre no entra en el concepto de animal ni Sócrates en el de hombre; así, pues, animal puede pensarse sin pensar hombre, y hombre, sin pensar Sócrates y otros individuos. Eso es el abstraer el universal del singular.

Asimismo, entre todos los accidentes que sobrevienen a la sustancia, **la** primera es la cuantidad, y después las cualidades sensibles, y las acciones y pasiones, y los movimientos que siguen a las cualidades sensibles. Así, la cuantidad no encierra en su concepto a las cualidades sensibles, o a las pasiones o a los movimientos, pero sí que encierra en su concepto a la sustancia. Puede, pues, pensarse la cuantidad sin la materia que es sujeto del movimiento y de las cualidades sensibles, pero no sin la sustancia. Por eso, esas *cuantidades y sus propiedades están separadas conceptualmente* del movimiento y de la materia sensible, pero no de la materia inteligible, como se dice en el libro VII *Met.*

Pues bien: por estar así separadas conceptualmente del movimiento, de modo que no encierran en su concepto a la materia sensible que es sujeto de movimiento, por eso puede el matemático abstraerlas de la materia sensible. Y es indiferente para la verdad de esa operación el que se las considere de tal o cual manera. Porque, aunque de hecho en la realidad no estén separadas, los matemáticos, al abstraerlas así mentalmente, no incurren en falsedad, ya que no afirman que existen fuera de la materia sensible (eso sería falso), sino que las consideran sin considerar la materia sensible, lo cual se puede hacer sin incurrir en falsedad: como puede uno considerar la blancura sin la música, y con verdad, aun cuando coincidan en el mismo sujeto: en cambio, no habría verdad si afirmase que lo que es blanco no es músico.

162. Después... excluye, por lo dicho antes, el error en Platón. En efecto, por desconocer el modo como el entendimiento puede abstraer con verdad los seres que no están separados (abstraídos) en la realidad, sostuvo que todos los seres que están abstraídos en la mente lo están (también) en la realidad. De ahí que no sólo puso como separados a los seres matemáticos, por abstraer el matemático de la materia sensible, sino que también puso separadas las cosas mismas naturales, por tratar la ciencia natural de los universales y no de los singulares. Así, sostuvo que el hombre está separado, y el caballo, y la piedra, etc.: a esos seres separados los llamó *ideas,* siendo así, sin embargo, que los seres naturales son objetos menos abstractos que los matemáticos. Los matemáticos, en efecto, están separados por completo

conceptualmente de la materia sensible, ya que ésta no se incluye en el concepto de los objetos matemáticos, ni en universal ni en particular; en cambio, en el concepto de las especies naturales se incluye, sí, la materia sensible, pero no la individual; en el concepto de hombre se incluye la carne y los huesos, pero no esta carne y estos huesos.

### Lección 14

*Se demuestra que la naturaleza obra por un fin, por los mismos argumentos por los que algunos intentaban probar lo contrario*

268. Excluye la tercera razón por la cual puede alguno pensar que la naturaleza no obra por un fin. Les parece a algunos, en efecto, que la naturaleza no obra por un fin porque no delibera. Pero el Filósofo dice que ese modo de pensar es desacertado, ya que es evidente que el arte obra por algo, y, sin embargo, es igualmente evidente que el arte no delibera. El artista no delibera en cuanto que posee el arte, sino en cuanto que no llega todavía a la seguridad propia del arte; así, las artes que cuentan con el mayor grado de seguridad no deliberan, como, por ejemplo, el escritor no delibera cómo ha de escribir las letras. Y aun los mismos que deliberan, una vez que han llegado a poseer con certeza el principio inspirador del arte, ya no deliberan al ejercerlo. El citarista que se pusiese a deliberar cómo pulsar cada cuerda sería tenido por un muy mediano citarista. Por lo tanto, el que un agente no delibere se debe, no a que no obra por un fin, sino a que tiene ya determinados los medios que poner.

De ahí que la naturaleza, al tener determinados los medios por los cuales desarrolle su actividad, no delibera. Ninguna otra diferencia, en efecto, parece mediar entre la naturaleza y el arte, sino la de que la naturaleza es principio intrínseco, y el arte, extrínseco. Si el arte de construir la nave se hallase intrínsecamente en la madera, la nave habría sido construida por la naturaleza como lo es ahora por el arte. Eso se ve más claro en el arte que está en el sujeto del movimiento, aunque sea accidentalmente, como en el caso del médico que se cura a sí mismo: con ese arte guarda máxima semejanza la naturaleza.

Queda, pues, claro que la naturaleza no es más que una suerte de arte, a saber, del arte divino, infundida en las cosas, por la cual son movidas las cosas a un fin determinado: algo así como si el constructor de barcos pudiese conferir a los trozos de madera el poder de moverse a sí mismos para configurar la forma del barco.

## LIBRO III

### Sobre el ser móvil en general

### Lección 2

*Definición del movimiento*

283. Después de haber hecho el Filósofo algunas observaciones preliminares para investigar la definición del movimiento, ahora lo define. Primero en general, después en especial.

284. Por lo que hace a lo primero, es de saber que algunos definieron el movimiento diciendo que el movimiento es el paso de la potencia al acto no subitáneamente. Esos erraron al definir así el movimiento, por haber puesto en su definición elementos que suponen el movimiento: *paso* es una especie de movimiento; *subitáneamente* incluye también en su definición el tiempo; súbito es lo que se hace en un momento indivisible del tiempo, y el tiempo se define por el movimiento.

285. Por eso es del todo punto imposible el definir el movimiento por nociones anteriores y más conocidas de otro modo que como el Filósofo lo define aquí. Queda dicho, en efecto, que cada género se divide por la potencia y el acto. Ahora bien: la potencia y el acto, por ser unas de las primeras diferencias del ser, son anteriores naturalmente al movimiento, y de ellos se sirve el Filósofo para definirlo.

Es, pues, de saber que hay algo que está solamente en acto y algo que está solamente en potencia, y algo, en fin, que es algo intermedio entre la potencia y el acto.

Pues bien: lo que está solamente en potencia, no se mueve todavía: lo que está ya en acto perfecto no se mueve, sino que se ha movido ya; se mueve aquello que se halla en una manera de

ser intermedia entre la pura potencia y el acto: lo que en parte está en potencia, y en parte en acto. Eso se ve bien en la alteración: cuando el agua está caliente sólo en potencia, todavía no se mueve; cuando ya se ha calentado, ha llegado ya a su término el movimiento de calentarse; y cuando participa ya algo del calor, pero imperfectamente, entonces se mueve hacia el calor; lo que se está calentando, va participando paulatinamente del calor cada vez más. Ese acto, pues, imperfecto del calor que existe en la cosa que se calienta, es (el) movimiento: no en cuanto que está solamente en acto, sino en cuanto que, existiendo ya en acto, tiene orden a un acto ulterior; si se suprime ese orden a un acto ulterior, el acto, por muy imperfecto que fuese, sería el término del movimiento, y no el movimiento, como sucede cuando algo se calienta casi completamente. Y ese orden a un acto ulterior es lo propio del que está en potencia a él.

Por la misma razón, si el acto imperfecto se considera como ordenado a un acto ulterior solamente en cuanto que tiene carácter de potencia, entonces no es movimiento, sino principio de movimiento: el acto de calentar puede tener su punto de partida de lo que está tibio lo mismo que de lo que está frío.

Así que (el movimiento) ni es la potencia de lo que existe en potencia, ni el acto de lo que existe en acto, sino que es el acto de lo que existe en potencia; de suerte que por el término *acto* se designa su orden a la potencia anterior, y por la expresión: *del que existe en potencia,* se designa su orden a un acto ulterior.

Muy ,acertadamente, pues, define el Filósofo el movimiento diciendo que el movimiento es εντελεκια, esto es, *el acto de lo que existe en potencia en cuanto tal.*

286. Lo explica después, aplicándolo a todas las especies del movimiento; así, la alteración es el acto de lo que es alterable en cuanto que es alterable. Y como el movimiento en la cuantidad y en la sustancia no tienen un único nombre, como lo tiene el movimiento en la cualidad-alteración, por lo que hace al movimiento en la cuantidad pone dos nombres, diciendo que el acto de lo que crece, y de su opuesto, es decir, de lo que disminuye, que no tienen un nombre común, es el aumento y la disminución. Y de la misma manera, el de lo generable y el de lo corruptible, generación y corrupción, y de lo que se mueve localmente, locomoción. Pues entiende aquí por movimiento, en general, la mutación, y no en cuanto que se distingue en estricto sentido de la generación y de la corrupción, como se expondrá en el libro V.

287. Después explica cada una de las cláusulas de la definición. Primero, el término *acto.* Acerca de este punto despliega la siguiente razón: Aquello por lo cual se constituye en acto algo que antes estaba en potencia, es acto; mas algo que antes existía todavía en potencia se constituye en acto mientras se mueve; luego el movimiento es acto.

Dice, pues, que se ve claro que el movimiento es eso, es decir, acto, en que lo edificable dice potencia a algo; y cuando lo edificable es reducido al acto en cuanto a esa potencia que implica, entonces decimos que se está edificando: ese acto es la edificación pasiva.

Y lo mismo hay que decir de todos lds demás movimientos, como el enseñar, el medicar, el revolverse, el saltar, la adolescencia, es decir, el crecimiento, y la vejez, es decir, el decrecimiento.

Es, pues, de advertir que, antes de que algo se mueva, se halla en potencia á dos actos, a un acto perfecto, que es el término del movimiento, y a un acto imperfecto, que es el movimiento; así, el agua, antes de empezar a calentarse, está en potencia a calentarse y a estar caliente; y cuando se está calentando, es reducida a un acto imperfecto, que es el movimiento, pero todavía no al acto perfecto, que es el término del movimiento; respecto de éste queda todavía en potencia.

288. Después explica cómo el movimiento *es el acto de lo que existe en potencia.*

Todo acto, en efecto, es en sentido propio de aquel sujeto en el cual siempre se encuentra, como la luz nunca se halla más que en lo diáfano, y por *eso* es el acto de lo diáfano. Mas el movimiento se encuentra siempre en lo que existe en potencia; luego el movimiento es el' *acto de lo que existe en potencia.*

Para explicar la segunda proposición dice que hay algunas cosas que, siendo las mismas, se hallan en potencia y en acto, si bien no al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, como, por

ejemplo, algo está caliente en potencia y frío en acto; de ahí que muchas cosas obran y son sujetos pacientes mutuamente, en cuanto que unas y otras se hallan en potencia y en acto respecto del otro. Y como todos los cuerpos naturales inferiores tienen de común la materia, por *eso* en cada uno de ellos hay potencia a lo que está en acto en el otro; por lo mismo, en todos ellos algo es agente y paciente a la vez, mueve y es movido.

Por *eso* les pareció a algunos que absolutamente todo lo que mueve es movido; pero sobre este punto se obtendrá plena claridad en otra ocasión. En el libro VIII de esta obra y en el libro XII *Met.* se demostrará que existe un motor inmóvil, porque no está en potencia, sino sólo en acto.

Cuando lo que está en potencia, existiendo ello mismo de alguna manera en, acto, obra ello mismo u otro en ello en cuanto que es móvil, esto es, es reducido al acto del movimiento, ya sea movido por sí mismo, ya por otro, entonces su acto es el movimiento. Por *eso,* los seres que están en potencia, sean agentes o pacientes, se mueven, ya que obrando reciben algo y moviendo, son movidos...

289. Después explica la cláusula: *en cuanto tal.* Dice, pues, que fue preciso añadir: *en cuanto tal,* porque lo que está en potencia, también está en acto Y, aunque sea el mismo el sujeto que está en potencia y en acto, sin embargo, no es lo mismo conceptualmente el estar en potencia y el estar en acto: así, el bronce está en potencia para la estatua y es bronce en acto, pero no es el mismo el concepto del bronce en cuanto que es bronce y en cuanto que es potencia para la estatua. Ahora bien: el movimiento no es el acto del bronce en cuanto que es bronce, sino en cuanto que está en potencia para la estatua; de lo contrario, siempre que se tuviese el bronce se hallaría en estado de cambio o movimiento, lo que es manifiestamente falso. Así que acertadamente se ha añadido la cláusula *en cuanto tal.*

## LIBRO IV

### Sobre el lugar, el vacío y el tiempo, medidas del ser móvil

### Lección 17

*Se da y explica la definición del tiempo*

572. En primer lugar, trata de explicar la cláusula (el tiempo es) *algo de movimiento.* Y dice que, puesto que nuestro propósito es investigar qué es el tiempo, debemos empezar por saber qué cosa del movimiento es el tiempo. Que el tiempo es algo del movimiento se ve claro por el hecho de que sentimos a la vez el movimiento y el tiempo. Ocurre, en efecto, que algunas veces percibimos el fluir del tiempo sin que sintamos ningún movimiento sensible particular. Como cuando estamos en plena oscuridad y no percibimos con la vista el movimiento de ningún cuerpo externo; y si no sufrimos ninguna conmoción en nuestro cuerpo por influjo de algún agente exterior, no sentiremos ningún movimiento de cuerpo sensible alguno; y, sin embargo, si tiene lugar algún movimiento en nuestra alma, por ejemplo, por la sucesión de nuestros pensamientos y de nuestras imaginaciones, al punto tenemos la impresión de que tiene lugar algún tiempo. Así que, percibiendo cualquier clase de movimiento, percibimos el tiempo, y lo mismo, a la inversa, cuando percibimos el tiempo, percibimos a la vez el movimiento. y como (el tiempo) no es el movimiento mismo, como queda probado (n.568), no queda sino que es algo del movimiento.

575. Después hace el análisis de la segunda cláusula de la definición del tiempo. Una vez supuesto, en efecto, que el tiempo es algo del movimiento como algo que le acompaña, queda por investigar, como o en qué acompaña el tiempo al movimiento, ya que se pone la cláusula: *con orden de prioridad y de posterioridad.*

Acerca de esto toca tres puntos:

Primero explica cómo en el movimiento se da prioridad y posterioridad.

Segundo, en qué relación se halla la prioridad y la posterioridad respecto del movimiento.

Tercero, que el tiempo es inherente al movimiento por la prioridad y la posterioridad.

576. Dice, pues, en primer lugar, que todo lo que se mueve, se mueve de un término a otro. Entre todos los demás movimientos, el primero e  el movimiento local, que es movimiento de un lugar a otro en el orden de la extensión. y a ese primer movimiento va inherente el tiempo; por eso, para investigar lo que es el tiempo, hay que considerar al movimiento local. Ahora bien: el

movimiento local se realiza en el orden de la magnitud o extensión de un lugar a otro.

Y toda magnitud es continua; luego el movimiento es algo que sigue a la extensión en su continuidad, de suerte que, al ser la extensión continua, también el movimiento será continuo, En consecuencia, también lo será el tiempo; la misma índole de extensión que tenga el movimiento primero la adquirirá el tiempo. Mas hay que tener en cuenta que el tiempo no se mide por la extensión de cualquier movimiento, ya que el movimiento lento se desarrolla en un espacio pequeño, y el veloz, al contrario, sino que el tiempo sigue sólo la extensión del primer movimiento.

577. Después explica que el mismo orden se da en lo anterior y en lo posterior; y dice que anterior y posterior se dan antes en el lugar o extensión.

La razón de ello es que la extensión es una cuantidad que tiene una posición; ahora bien, pertenece al concepto de posición la prioridad y la posterioridad: por la misma posición, pues, tiene el lugar (orden de) prioridad y posterioridad. Y por haber en la magnitud prioridad y posterioridad, tiene que haber prioridad y posterioridad en el movimiento de manera análoga a los seres que están allí, es decir, en la magnitud y en el lugar. Por lo tanto, también en el tiempo hay prioridad y posterioridad, ya que el movimiento y el tiempo se hallan en tal relación, que el uno sigue siempre al otro.

578. Explica en qué relación se hallan la prioridad y la posterioridad respecto del movimiento. Y dice que su prioridad y posterioridad de ellos, es decir, la del tiempo y del movimiento, en cuanto a lo que es en realidad, es el movimiento; sin embargo, conceptualmente se distingue del movimiento y no es el movimiento. En efecto, del concepto o esencia del movimiento es que sea el acto de lo que existe en potencia, pero el que en el movimiento se dé prioridad y posterioridad, eso lo tiene el movimiento por el orden de las partes de la magnitud. La prioridad y la posterioridad se identifican, pues, en la realidad con el movimiento, pero se distinguen conceptualmente. Con lo que queda ahora por averiguar si, al acompañar el tiempo al movimiento, lo acompaña en cuanto que es movimiento o en cuanto que tiene prioridad y posterioridad.

579. Demuestra que el tiempo acompaña al movimiento por razón de la prioridad y de la posterioridad.

En efecto, la razón de decir que el tiempo acompaña al movimiento es que los conocemos a ambos a la vez. Por lo tanto, el tiempo acompaña al movimiento precisamente por aquello que, conocido en el movimiento, nos hace conocer el tiempo; mas conocemos el tiempo precisamente cuando distinguimos el movimiento señalando lo anterior y posterior, y decimos que se origina el tiempo cuando percibimos el aspecto de prioridad y posterioridad en el movimiento. La conclusión es que el tiempo acompaña al movimiento por razón de la prioridad y la posterioridad.

580. Después explica que cosa del movimiento es el tiempo, ya que dice: *el número del movimiento;* y lo hace acudiendo a lo mismo, al conocimiento del tiempo y del movimiento.

Es evidente, en efecto, que declaramos que hay tiempo cuando percibimos diversas partes en el movimiento, y podemos señalar algo intermedio entre ellas. Cuando percibimos los diversos extremos de un medio, y el alma dice que hay dos instantes, este anterior y aquel posterior, como contando algo antes y después en el movimiento, a eso lo llamamos tiempo. El tiempo, en efecto, parece que está determinado por el instante. Esto lo suponemos por ahora, pues después aparecerá más claro.

Cuando sentimos, pues, un instante y no discernimos (el) antes y después del movimiento, o cuando los discernimos, pero tomamos al mismo instante como fin del anterior y principio del posterior, no parece que se origine el tiempo, ya que tampoco hay movimiento. Pero cuando percibimos el antes y el después, y los contamos, entonces decimos que se tiene el tiempo. y ello porque el tiempo no es más que *el número del movimiento según el orden de prioridad y posterioridad,* ya que percibimos el tiempo, como se ha dicho, cuando contamos lo antes y después en el movimiento. Es, pues, evidente que el tiempo no es el movimiento, sino que sigue al movimiento en cuanto que se le cuenta. Es, pues, el número del movimiento.

Podría alguno objetar sobre esa definición que la prioridad y la posterioridad se determinan por el tiempo, y que así esa definición incurre en círculo vicioso. La respuesta es que la

prioridad y la posterioridad se ponen en la definición del tiempo en cuanto que se originan en el movimiento por la magnitud y no en cuanto que se miden por el tiempo. Por eso Aristóteles ha explicado antes que la prioridad y la posterioridad se dan antes en la extensión que en el movimiento, y en el movimiento antes que en el tiempo.

581. Después explica esa definición de dos maneras:

Primero, acudiendo a una señal. Lo que nos sirve, con atender a ello, para dictaminar de algo que es más y menos, eso es su número; mas nosotros dictaminamos que el movimiento es más largo o más corto por el tiempo: luego el tiempo es número.

Después aclara eso distinguiendo las dos acepciones que tiene el número; una es la de lo que es numerado en acto, o lo que es numerable, como cuando decimos lo hombres o los caballos; ése se llama número numerado, por ser el número aplicado a las cosas numeradas. Otra acepción del número es la del número con el que numeramos (contamos), es decir, el número tomado en sí, absolutamente, como el 2, el 3, el 4. Pues bien: el tiempo no es el número con el cual contamos o numeramos, porque, si así fuese, entonces el número de cualquier cosa sería tiempo; sino que es el número numerado, ya que el número mismo de lo anterior y de lo posterior en el movimiento se llama tiempo; o también, las cosas mismas numeradas por orden de prioridad y posterioridad.

Por eso, aunque el número sea una cuantidad discreta, el tiempo, sin embargo, es una cuantidad continua, en razón de la cosa numerada; como diez medidas de paño son algo continuo, aunque el número lo sea una cuantidad discreta.

## Lección 23

*Resuelve las dudas sobre la existencia y la unidad del tiempo*

627. Se propone la duda de si, no existiendo el alma, existiría o no el tiempo...

628. Arguye tratando de probar que no existiría.

En efecto: si fuese imposible el que existiese un ser que pudiese numerar, sería imposible que existiese algo numerable, es decir, que pudiera ser numerado. Ahora bien: si no existe lo numerable, no existe el número, ya que el número no está más que en aquello que es numerado en acto, o que es numerable en potencia. Queda, pues, en firme que, si no existe un ser que pueda numerar, no existirá el número. Ahora bien: ningún otro ser tiene capacidad para numerar más que el alma, y, entre las partes del alma, ninguna otra más que el entendimiento, ya que el numerar se hace refiriendo o comparando las cosas numeradas a una única medida primera, y el referir o comparar es obra de la razón.

Luego, si el alma racional no existe, no existe el número. Mas el tiempo es número, como se ha dicho. Luego, si no existe el alma racional, no existe el tiempo.

629. Resuelve la objeción diciendo que, o habrá que afirmar que el tiempo no existe si no existe el alma, o habrá que sostener esto otro, como más verdadero, que el tiempo existe en alguna manera sin el alma si ocurriese que el movimiento existe sin el alma. En efecto, en la medida en que se pone el movimiento, se pone el tiempo, ya que en el movimiento se da prioridad y posterioridad, y éstas, es decir, la prioridad y la posterioridad del movimiento, en cuanto que son numerables, son. el tiempo mismo.

Para comprender esta solución, hay que tener presente que, una vez puestas las cosas que se numeran, necesariamente se pone el número. El mismo modo, pues, que tienen las cosas numeradas de depender del que las numera, es el que tiene el número. Ahora bien: la existencia de las cosas numeradas no depende del entendimiento, a no ser que haya algún entendimiento que sea causa de las cosas, como lo es el entendimiento divino; pero, en todo caso, no depende del entendimiento del alma. Por eso, tampoco el número de las cosas depende del entendimiento del alma; lo único que depende del entendimiento del alma es la numeración misma, que es un acto del alma. De la misma manera, pues, que pueden existir objetos sensibles sin que existan los sentidos, y efectos inteligible s, pueden existir las cosas numerable s y el número sin que exista uno que les numere.

Pero tal vez sea verdadera la primera condicional que había puesto, a saber, que, si es imposible que exista un ser que numere, es imposible que exista algo numerable; como es verdadera esta

otra: si es imposible que exista un ser que sienta, es imposible que exista algo sensible. Pues, si es sensible, puede ser sentido, y si puede ser sentido, puede existir algún ser que sienta; si bien no se sigue que, si existe el objeto sensible, exista un ser *que* sienta. Pues igualmente se sigue que, si existe algo numerable, puede existir algún ser que numere. Por lo tanto, si es imposible que exista un ser que numere, es imposible que exista algo numerable; pero no se sigue que, si no existe un ser que numere, no exista lo numerable, como concluía la objeción del Filósofo.

Si, pues, el movimiento tuviese un ser estable en la realidad, como la piedra o el caballo, se podría decir, sin más, que, así como no existiendo el alma existiría un número de piedras, así también, no existiendo el alma, existiría el número del movimiento, que es el tiempo Mas el movimiento no tiene un ser estable en la realidad, ni se da nada en acto del movimiento en la realidad, sino algo indivisible del movimiento, que es la división del movimiento: la totalidad del movimiento se tiene por (obra de) la consideración del alma que pone en relación la anterior disposición o manera de estar del móvil con la posterior. Así, pues, tampoco el tiempo tiene realidad fuera del alma, sino en cuanto a su (elemento) indivisible; en cambio, la totalidad misma del tiempo se tiene por la ordenación que hace el alma que numera lo anterior y lo posterior en el movimiento, como se ha dicho antes. Por eso expresivamente dice el Filósofo que el tiempo, no existiendo el alma, es de alguna manera ser, esto es, imperfectamente, lo mismo que si se dijese que el movimiento, sin el alma, tiene una existencia imperfecta.

Con esto se resuelven los argumentos antes aducidos para probar que el tiempo no existe, porque consta de partes inexistentes. Pues por lo que queda dicho queda claro que fuera del alma no tiene una realidad perfecta, como tampoco el movimiento.

**SOBRE EL ALMA**
**Santo Tomás de Aquino**

CUESTION UNICA

Artículo 6

*Si el alma está compuesta de materia y forma*

RESPUESTA: "Se verá cómo puede haber en el alma acto y potencia, examinando primero los seres materiales, y pasando de ahí a los inmateriales. En las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres cosas: la materia, la forma y el ser *(esse).* De éste es principio la forma, pues la materia participa del ser por recibir la forma. Asi que el ser sigue a la forma. Pero, no por ser principio del ser, es la forma su ser *(suum esse).* Y, aunque la materia no llega al ser sino .por la forma, la forma, en cuanto forma, no necesita para su ser de la materia, ya que el ser sigue a la forma; necesita de la materia en cuanto tal forma, que no subsiste por si; no existe, pues, ningún inconveniente en que haya alguna forma, separada de la materia, que tenga el ser, y que el ser esté en dicha forma, pues la esencia tiene, respecto del ser, la relación de la potencia a su propio acto. Así, en las formas que subsisten por si, se da potencia y acto, en cuanto que el ser es el acto de la forma subsistente, que no es su ser. En cambio, si hay alguna cosa que sea su ser -lo cual es propiedad exclusiva de Dios-, en ella no se da potencia y acto, sino que es acto puro. Por eso dice BOECIO en el libro *De Hebdomadibus* que en los demás seres distintos de Dios se distinguen el ser y aquello por lo que existe, o, como dicen algunos, *lo que* es o existe y aquello *por lo que* es o existe. El ser es, en efecto, aquello por lo cual algo es o existe, como el correr; aquello por lo que uno corre. Pues bien: como el alma es forma que subsiste por si, puede haber en ella composición de acto y potencia, es decir, del ser, y de lo que existe, pero no de materia y forma.

SOLUCIONES: 2. El ser es el acto último, que es participable por todos, sin participar él de nada; por eso, si se da algo que sea el ser mismo subsistente *(ipsum esse subsistens)*, como afirmamos que es Dios, de El decimos que no participa de nada. Pero no se puede decir lo mismo de las demás formas subsistentes que necesariamente participan del ser y tienen, respecto de él, la relación de potencia a acto; hallándose, asi, de algún modo en potencia, pueden participar de alguna otra cosa.

Articulo 8

*Si el alma racional ha debido ser unida a un cuerpo tal cual es el cuerpo humano*

RESPUESTA: Como la materia es por la forma, y no a la inversa, del alma hay que obtener el criterio de cómo debe ser el cuerpo a que se una: por eso, en el libro n *De anima* (1.3 com.36), se dice que el alma no sólo es forma y motor del cuerpo, sino también fin. En la discusión de las anteriores cuestiones ha quedado claro (q.7 a.3) que la razón de que sea natural al alma el unirse a un cuerpo es que, por ser la inferior de las sustancias intelectuales, como lo es la materia en el orden de las cosas sensibles, no tiene naturalmente innatas las especies inteligibles por las cuales pueda ejercer su operación propia, el entender, como, en cambio, las tienen las sustancias intelectuales superiores, sino que está en potencia para ellas, como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito, como se dice en el libro In *De anima* (com.14). En consecuencia, le es preciso recibir de las cosas externas las especies inteligibles por medio de las potencias sensibles, que no pueden ejercer sus operaciones propias sin los órganos corporales. Por lo mismo, le es necesario al alma humana el unirse al cuerpo.

Si, pues, la razón de que el alma se una a un cuerpo es que necesita recibir de las cosas las especies inteligibles por intermedio de los sentidos, debe el cuerpo al cual se une ser de tal índole, que resulte lo más apto posible para representar al entendimiento las especies sensibles, de las cuales se originen después las especies inteligibles. Es, pues, necesario que el cuerpo al cual se une el alma racional, esté lo mejor dispuesto posible para sentir...

Artículo 20

*Si el alma separada conoce los singulares*

RESPUESTA: ... (Por eso) otros sostienen que Dios y los ángeles, y también las almas separadas, conocen los singulares por el conocimiento de las causas universales de todo el orden del universo. Ya que nada hay en las cosas singulares que no proceda de esas causas universales. y ponen este ejemplo: si uno conociese todo el orden celeste y el de las estrellas, Y su medida y movimientos, su entendimiento conocería todos los eclipses futuros, y de qué proporciones serían, y en qué lugares y tiempos habrían de suceder. Pero eso no basta para obtener un verdadero conocimiento de los singulares. Es evidente que por muchos universales que se acumulen, nunca se obtendrá por ellos un singular; así, si digo hombre blanco, músico, y cualquier otra determinación que añada, nunca se tendrá un singular, ya que todas esas notas puede ser que concurran en muchos. En consecuencia, el que conoce todas las causas universales, no por eso conoce con conocimiento propio un efecto singular; ni el que conoce todo el orden celeste, conoce este eclipse determinado como tiene lugar aquí; pues, aunque sepa que el eclipse tendrá lugar cuando se dé tal posición del sol y de la luna, y a tal hora, y con cuantas determinaciones suelen observarse en los eclipses, queda siempre la posibilidad de que tal eclipse tenga lugar muchas veces.

SOLUCIONES: 1. Nuestro entendimiento conoce ahora por especies recibidas de las cosas, que son abstraídas de la materia y de todas las condiciones materiales, y por eso no puede conocer los singulares cuyo principio es la materia, sino sólo los universales; pero el entendimiento del alma separada tiene formas infusas, por las cuales puede conocer los singulares, por la razón ya dicha.

2. El alma unida al cuerpo conoce por el entendimiento el singular, no directamente, sino por cierta reflexión, que consiste en que, por aprehender su inteligible, se vuelve a considerar su acto y la especie inteligible que es el principio de su operación, y además el origen de esa especie, y así viene al conocimiento de los fantasmas y de los singulares, que representan los fantasmas. Pero tal reflexión no se puede realizar más que por el concurso de la cogitativa y de la imaginativa, que no se dan en el alma separada; por lo cual no tiene ella tal modo de conocer los singulares.

303. Quédanos ahora ver si nuestro entendimiento encuentra alguna repugnancia en que algo que ha sido hecho, nunca estuvo sin existir, fundada en la razón de que su no existencia tiene que preceder en la duración a su existencia, ya que se dice que ha sido hecho de la nada.

Que no hay, sin embargo, ninguna repugnancia en ello lo demuestra SAN ANSELMO en el *Monologio* c.8, al explicar cómo la creatura ha sido hecha de la nada. «La tercera manera de interpretar -dice- la expresión de que algo ha sido hecho de la nada es que ha sido hecho, pero que no hay algo de lo cual haya sido hecho, de manera parecida a cuando de un hombre que se entristece sin causa decimos que se entristece por nada. Según esta interpretación, pues, si se entiende la afirmación que hemos hecho antes de que cuanto se distingue de la suma esencia, y ha sido hecho por ella, ha sido hecho de la nada, es decir, no de algún ser, no se seguirá nada inadmisible...» Es, pues, evidente que, según esta interpretación, no se establece un orden de lo que ha sido hecho a la nada, como si hubiese sido preciso que lo que ha sido hecho no hubiese existido antes, y que después fue algo.

304. Además, supongamos que en esa proposición mencionada se afirma el orden a la nada, de forma que el sentido sea: la creatura ha sido hecha de la nada, es decir, después de la nada; entonces, el término «después» implica absolutamente un orden. Pero hay dos clases de orden: el de duración y el de naturaleza.

Ahora bien: si es verdad que de lo común y universal no se sigue lo que es propio y particular, no habrá necesidad de que del hecho de que se diga que la creatura existe o es después de la nada, se siga que en el orden de la duración fue nada, y después fue algo, sino *que* basta que con prioridad de naturaleza haya sido nada antes que ser; ya que lo que le compete a una cosa de por sí, se halla en ella antes con prioridad de naturaleza que lo que tiene tan sólo por otro; ahora bien, la creatura no tiene el ser más que por otro, y, abandonada a sí misma, es nada: luego por orden natural se da en ella antes el ser nada que el ser.

305. Ni del hecho de no haber precedido en el orden de la duración se sigue necesariamente que sea a la vez nada y ser, pues lo que se afirma no es que si la criatura existió siempre, sea nada en algún tiempo, sino que la creatura es de tal naturaleza, que, si se la dejase sola a sí misma, sería nada. .

306. Es, pues, evidente que no se descubre ninguna contradicción en decir que algo ha sido hecho por Dios y que nunca estuvo sin existir. Si alguna hubiese, es cosa extraña que no reparó en ella Agustín, ya que ése sería un argumento validísimo para impugnar la eternidad del mundo, siendo así que él lo hace con muchos argumentos en los libros XI y XII *De civitate Dei:* ¿cómo es que omitió completamente éste?

Más aún: parece insinuar que no se da ninguna repugnancia; dice, en efecto, en el libro X *De civitate Dei* c.31, hablando de los platónicos: «... Así como, dice, si el pie estuviese posado en el polvo desde toda la eternidad, siempre habría bajo él la huella, de la cual nadie, no obstante, dudaría que ha sido producida por el que pisaba, y como uno no sería anterior a la otra, aunque ésta hubiese sido producida por el otro, así, dice, el mundo y los dioses en él creados existieron siempre, existiendo siempre el que los hizo; y, sin embargo, fueron producidos». Y nunca dice que eso no se pueda entender, sino que argumenta de otra manera contra ellos...

307. También es cosa extraña cómo los más distinguidos de los filósofos no vieron tal repugnancia. Dice, en efecto, Agustín en el mismo libro (c.5), hablando contra aquellos de los cuales hizo mención en otro pasaje anterior: «Nuestra discusión es con aquellos que concuerdan con nosotros en afirmar que Dios es también el creador de los cuerpos y de todas las naturalezas distintas de El». A propósito añade después: «Esos filósofos superaron a los demás en agudeza de ingenio y autoridad».

La misma conclusión se impone a todo el que considere con atención la tesis de los que sostuvieron que el mundo existió siempre, ya que, no obstante eso, afirman que fue hecho por Dios, no dándose por enterados de semejante repugnancia de conceptos. ¡Van a ser entonces esos que la perciben con tanta

sutileza los únicos que son hombres, y va a haber nacido en ellos la Sabiduría!

**SOBRE LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO**
**Santo Tomás de Aquino**

CAPÍTULO V

*Refutación de los argumentos contra la pluralidad del entendimiento*

248. Tampoco es verdad que todo número sea originado por la materia; pues entonces en vano habría investigado Aristóteles sobre el número de las sustancias separadas; además, en el libro V *Met.* dice que la multitud se da no sólo en número, sino también en género y especie.

Asimismo, tampoco es verdad que la sustancia separada no sea singular y algo individual; de lo contrario, no podría ejercer ninguna operación, ya que los actos son sólo propios de los singulares, como dice el Filósofo; por eso arguye contra Platón, en el libro VII *Met.,* que si las ideas están separadas, una idea no se podrá predicar de muchos, ni podrá ser definida, lo mismo que los demás individuos que son únicos en su especie, como el sol y la luna. La materia es el principio de la individuación en los seres materiales solamente en cuanto que no es participable por muchos, por ser el primer sujeto, que no existe en otro; por lo cual dice Aristóteles que también la idea, si estuviese separada, sería una cierta realidad determinada, es decir, individual, que no puede ser predicada de muchos.

249. Las sustancias separadas son, pues, individuales y singulares; pero no se individuan por la materia, sino por el mismo hecho de que no tienen aptitud natural para estar en otro, ni, por consiguiente, para ser participadas por muchos.

De eso se sigue que, si una forma tiene capacidad natural para ser participada por alguno, de suerte que sea acto de alguna materia, tal forma puede individuarse y multiplicarse por orden a la materia. Ahora bien: ya hemos demostrado que el entendimiento es una facultad del alma, la cual es acto del cuerpo: por consiguiente, en muchos cuerpos estarán muchas almas, y en muchas almas, muchas facultades intelectuales, cuyo nombre es el de entendimiento; ni de ahí se sigue que el entendimiento sea una facultad material, como se ha explicado más arriba.

250. Argüirá alguno que, si se multiplican por los cuerpos, se seguirá que, desaparecidos los cuerpos, no quedarán muchas almas: la solución es clara por lo que antecede. Toda cosa es ser en la misma medida en que es una, como se dice en el libro IV *Met.;* por lo tanto, así como el ser del alma está, sí, en el cuerpo en cuanto que es forma del cuerpo, y no existe antes de él, y, sin embargo, desaparecido él, persevera todavía en su ser, de la misma manera cada alma perdura en su unidad, y, por lo mismo, muchas almas en la multitud que forman.

251. Por lo demás, es una manera muy grosera la que emplean de argumentar cuando intentan probar que Dios no puede hacer que existan muchos entendimientos, por creer que eso encierra contradicción. Pues, aun concediendo que no perteneciese a la naturaleza del entendimiento el ser multiplicado, no por eso se seguiría que su multiplicación implicase una contradicción, ya que nada impide el que una cosa no tenga en su naturaleza la causa de algo, y lo tenga, sin embargo, por otra causa; así, lo pesado no tiene de por su naturaleza el ir hacia arriba, y, sin embargo, el que de hecho suba hacia arriba no encierra ninguna contradicción: lo contradictorio sería que lo pesado fuese hacia arriba por su propia naturaleza. Pues lo mismo: si el entendimiento fuese naturalmente uno mismo el de todos, por no tener causa natural de multiplicación, pero pudiese ser multiplicado por una causa superior a la naturaleza, no habría en ello ninguna contradicción. Esto lo decimos no sólo por lo que hace a nuestro propósito, sino para que no se aplique semejante forma de argumentar a otras materias; pues de esa manera podrían probar que Dios no puede hacer que los muertos resuciten y que los ciegos recobren la vista.

256. Hay, pues, que sostener, conforme a la enseñanza de Aristóteles, que el objeto entendido, que es uno, es la naturaleza o quididad de la cosa. Las cosas son el objeto de la ciencia natural y de las demás ciencias, y no las especies conocidas. Si el objeto conocido no .fuese la naturaleza misma de la piedra que está en las cosas, sino la especie que está en el entendimiento, se seguiría que yo no conozco esa cosa que es la piedra, sino sólo la intención (concepto) que ha sido abstraída de la piedra. Lo cierto es, por el contrario, que la naturaleza de la piedra, tal como se halla en cada

piedra singular, está entendida sólo en potencia, y se constituye entendida en acto porque de las cosas sensibles llegan a la imaginación, a través de los sentidos, las especies, y por el influjo del entendimiento agente se abstraen las especies inteligibles en el entendimiento posible. Mas estas especies inteligibles no son, respecto del entendimiento posible, objetos entendidos, sino, más bien, unas especies con las que el entendimiento conoce (lo mismo que las especies que están en el sentido de la vista no son los objetos vistos, sino aquello por lo cual la vista ve); sólo son conocidas por el entendimiento cuando reflexiona sobre sí mismo, cosa que no pueden hacer los sentidos.

257. Si el entender fuese una acción transitiva que pasase a la materia exterior, como, por ejemplo, el quemar y el mover, se seguiría que el entender se realiza conforme a la manera de ser que tiene la naturaleza en los singulares, como la combustión que hace el fuego se verifica conforme al modo de ser de la materia combustible; pero como el entender es una acción inmanente al sujeto que entiende, como dice Aristóteles en el libro IX *Met.,* se sigue que el entender se verifica conforme al modo de ser del que entiende, es decir, conforme a lo que exige la especie con la cual aquél entiende.

Ahora bien: ésta, por estar abstraída de los principios individuantes, no representa a las cosas en sus condiciones individuales, sino sólo en su naturaleza universal. No hay ningún inconveniente en que, de dos cosas que están unidas en la realidad, pueda la una ser representada, aun en el conocimiento sensible, sin la otra; así, el color de la miel o de la manzana es representado por el sentido de la vista sin el sabor. El entendimiento piensa, pues, la naturaleza universal haciendo abstracción de los principios individuantes.

Una misma cosa es, pues, lo que yo y tú entendemos, pero con una especie la entiendo yo, y con otra, tú; es decir, con una especie inteligible distinta; y, asimismo, mi entender es distinto del tuyo, y mi entendimiento, del tuyo. De ahí que Aristóteles dice también, en los *Predicamentos,* que una ciencia es singular en cuanto al sujeto, «como una gramática está en el alma como en su sujeto, pero no se predica de ningún sujeto». Por eso también mi entendimiento, cuando conoce que entiende, conoce un acto singular, pero cuando conoce o entiende al entender absolutamente, conoce algo universal. No es la singularidad lo que se opone a la inteligibilidad, sino la materialidad; así, como sabemos ya, por lo anteriormente dicho, que existen algunos singulares inmateriales, no hay ningún inconveniente en que tales singulares puedan ser conocidos intelectualmente.

258. Por lo mismo se ve en qué sentido es una misma la ciencia del discípulo y la del maestro. Es la misma en cuanto al objeto, no en cuanto a las especies inteligibles por las cuales uno y otro entiende: en cuanto a esto último, la ciencia es individual en éste y en aquél. Ni debe ser causada la ciencia que hay en el discípulo por la del maestro del modo como el calor del agua lo es por el del fuego, sino como la salud que hay en la materia corporal es causada por la salud que hay en el alma del médico: así como en el enfermo existe un principio natural de la salud, al cual el médico proporciona ayudas para que aquélla se obtenga, así, en el discípulo, existe un principio natural de la ciencia, el entendimiento agente y los primeros principios evidentes por sí mismos, y el maestro proporciona algunas ayudas, deduciendo las conclusiones de esos principios de por sí evidentes. De ahí que el médico trata de sanar de la misma manera que lo hace la naturaleza, es decir, por el calor y el frío, y el maestro trata de conducir a la ciencia por el mismo camino por el que él la adquirió, por la invención, es decir, procediendo de lo conocido a lo desconocido. y así como la salud la adquiere el enfermo no conforme al poder del médico, sino conforme a la capacidad de la naturaleza, así también la ciencia se causa o en el discípulo no conforme a las facultades del maestro, sino a las del discípulo.

266. Provoca también mayor admiración, y aun indignación, el que alguien que se profesa cristiano se haya atrevido a expresarse de modo tan irreverente sobre la fe cristiana, como cuando dice: «Los latinos no admiten ese principio -es decir, la unicidad del entendimiento-, porque tal vez se opone a ello su fe». En la cual manera de hablar hay dos cosas representables: una, el dudar de si eso va contra la fe; otra, el dar a entender que él no tiene nada que ver con esa ley. Asimismo, lo que dice a continuación: «Esta es la razón por la cual, según parece, los católicos sostienen su opinión», llamando «opinión» a una proposición de la fe. No menor presunción encierra lo que osa decir después: «Dios no puede hacer que existan muchos entendimientos, ya que eso implica contradicción».

267. Todavía más grave' es lo que dice poco después: «Por la razón concluyo la necesidad de que el entendimiento es uno numéricamente, pero sostengo firmemente lo contrario por la fe». Luego piensa que la fe tiene por objeto proposiciones a cuyas contradictorias se puede llegar por conclusión necesaria; y como no se puede concluir necesariamente sino lo que es necesariamente verdadero, cuya contradictoria es falsa e imposible, de su afirmación se sigue que la fe tiene por objeto algo falso e imposible, que ni aun Dios puede hacer, cosa que no pueden sufrir los oídos cristianos...

**SOBRE EL MAL**
**Santo Tomás de Aquino**

CUESTION 1

Artículo 1

*Si el mal es algo*

RESPUESTA: El mal puede entenderse en un sentido, como lo que es sujeto del mal, lo cual es una realidad; en otro sentido, se puede entender lo que es el mal mismo: eso no es una realidad, sino la privación de un bien particular. Para entender bien esto hay que advertir que algo es bueno en cuanto que es apetecible. Ya que, según el Filósofo (en 1 *Eth.)* una óptima definición del bien es ésta: el bien es aquello que todos apetecen; ahora bien: mal es lo opuesto del bien; luego el mal tiene que ser lo que se opone a lo apetecible en cuanto tal. Y eso no puede ser una realidad.

Tres razones se pueden dar de ello. En primer lugar: lo que es apetecible tiene carácter de fin; ahora bien: el orden de los fines es semejante al orden de los agentes. En efecto: cuanto más elevado y más universal es un agente, tanto más universal bien es el fin por el cual obra: todo agente, en efecto, obra por un fin y por algún bien, como se ve, sobre todo, en las cosas humanas; así, el gobernador de la ciudad pretende un bien particular que es el bien de la ciudad, y el rey, que es superior a él, pretende el bien universal, que es la paz de todo el reino. Como en las causas agentes, pues, no se puede proceder al infinito, sino que hay que llegar a un primero, que sea causa universal del ser, tiene que existir también un bien universal al cual se reduzcan todos los bienes. Tal bien no puede ser otro que el mismo que es el agente primero y universal, ya que, moviendo lo apetecible al apetito, y teniendo que ser inmóvil el primer motor, es necesario que el apetecible primero y universal tenga que ser el bien primero y universal, que todo lo hace por el amor de sí mismo. Por lo tanto, así como todo lo que hay en las cosas debe provenir de la causa primera y universal del ser, así cuanto bien asimismo hay en las cosas debe provenir del bien primero y universal. Ahora bien: lo que proviene del bien primero y universal no puede ser más que un bien particular, lo mismo que lo que proviene de la causa primera y universal del ser es un ser particular. Luego todo lo que es alguna realidad debe ser un bien particular; luego no puede, en lo que es en sí, ser lo opuesto del bien. Resta, pues, que el mal, en cuanto tal, no es una realidad en las cosas, sino la privación de algún bien particular, inherente a algún bien particular.

En segundo lugar, se ve esto mismo porque cuanto existe en la realidad tiene alguna inclinación y apetito de algo que le conviene. Ahora bien: lo que tiene el carácter de apetecible, tiene el carácter de bien; por lo tanto, cuanto existe en la realidad tiene conveniencia con algún fin. Mas el mal, en cuanto tal, no tiene conveniencia con el bien, sino que se opone a él. Luego el mal no es una realidad; si lo fuese, ni apetecería nada, ni sería apetecido por nada, y, consiguientemente, no tendría tampoco ninguna acción ni ningún movimiento: nada obra o se mueve sino por el apetito del fin.

En tercer lugar, se ve lo mismo porque el ser mismo tiene el carácter de apetecible: por eso vemos que todas las cosas apetecen naturalmente conservar su ser y rehúyen lo que puede causar su destrucción y le hacen toda la resistencia que pueden. El ser, pues, en cuanto apetecible, es bueno. Luego el mal, que es el opuesto en general al bien, debe ser también el opuesto del ser. Ahora bien: lo que es opuesto al ser no puede ser una realidad. En conclusión, pues: el mal no es realidad; pero aquello en lo que se halla el mal sí que es una realidad, por cuanto el mal no priva sino a lo que es un bien particular; como, por ejemplo, el ser ciego no es una realidad, pero el sujeto que es ciego sí que es una realidad.

SOLUCIONES: 17. El no-ser no se apetece nunca sino en cuanto que por medio de un no-ser se conserva el propio ser: así, la oveja apetece que el lobo no esté, por la conservación de la propia vida; ni huye la presencia del lobo sino en cuanto que es destructiva de su vida. Consta, por eso, que el ente se apetece por sí mismo, y se huye accidentalmente; el no-ente, en cambio, se huye por sí, y se apetece accidentalmente. Por eso, el bien, en cuanto tal, es una realidad, y el mal, en cuanto tal, privación.

19. «Ente» tiene dos sentidos: uno, en cuanto que significa la naturaleza de los diez géneros; en ese sentido, ni el mal ni ninguna privación es ente ni algo. Otro, en cuanto que se responde a la pregunta si (algo) es: en ese sentido, el mal es (existe) lo mismo

que existe la ceguera es (existe). Mas no (por eso) el mal es una realidad, porque el ser una realidad no sólo significa lo que se da como respuesta a la pregunta: *si es,* sino también lo que se da como respuesta a la pregunta *qué es* (una cosa).

20. El mal se da en las cosas, pero como privación, no como algo real. Pero como en la razón existe como algo pensado, por eso se puede decir que el mal es un ser de razón y no real, porque es algo en el entendimiento, no en las cosas: yeso mismo de ser pensado, por lo cual algo es ser de razón, es bueno; es un bien, en efecto, el que algo sea pensado.

Artículo 3

*Si el bien es causa del mal*

SOLUCIONES: 15. Algunas veces el accidente de un efecto va unido a él en contadas y raras ocasiones: entonces, el agente, al intentar el efecto directo, no necesariamente ha de intentar el efecto indirecto. Pero otras veces ese accidente va unido al efecto siempre, o las más de las veces, y entonces el accidente no se separa de la intención del agente... Pues bien: si al bien que pretende la voluntad va unido un mal rara vez, puede haber excusa de pecado; por ejemplo, si uno que está cortando árboles en un bosque por donde casi nunca pasa nadie, al derribar un árbol mata a un hombre. Pero si el mal va unido al bien que se pretende directamente siempre o las más de las veces, entonces no hay excusa de pecado, aun cuando tal mal no se intente por sí (directamente).

Ahora bien: al deleite que hay en el adulterio siempre va unido un mal, a saber, la privación del orden de justicia; por lo tanto, no hay excusa de pecado: por el mismo hecho de elegir un bien al cual va unido siempre un mal, aun cuando no quiera el mal en sí mismo, prefiere, con todo, incurrir en ese mal a carecer de tal bien.

CUESTION 2

Artículo 2

*Si el pecado consiste sólo en el acto de la voluntad*

RESPUESTA: Sobre esto ha habido tres opiniones. Unos han dicho que ningún acto, ni interior, ni exterior, es en sí pecado, sino que sólo la privación tiene el carácter de pecado, porque Agustín dice (trat. *sobre Jn*) que el pecado es nada. Otros han opinado que el pecado consiste sólo en el acto interior de la voluntad. Otros, en fin, que el pecado consiste tanto en el acto interior como en el acto exterior de la voluntad. Y, si bien esta última opinión es la que encierra más verdad, sin embargo, todas ellas tienen algo de verdad.

Es de advertir que estas tres cosas, el mal, el pecado y la culpa, están entre sí relacionadas como lo más común y lo menos común. El mal tiene más extensión: dondequiera, en efecto, ya se trate de un sujeto o de un acto, que haya privación de la forma, orden o medida debidos, hay mal. El pecado, en cambio, se dice de un acto que carece del debido orden, o forma, o medida. Así, se puede decir que una pierna torcida es una pierna mala, pero no se puede decir que sea pecado, a no ser en el sentido en que se dice que el pecado es efecto del pecado. Sí que se llama, en cambio, pecado a la cojera, ya que cualquier acto desordenado puede ser llamado pecado, o de la naturaleza, o del arte, o de las costumbres (del orden moral). Pero carácter de culpa no lo tiene el pecado sino por ser voluntario: a nadie le es imputado a culpa un acto desordenado más que porque está en su poder.

Con esto se ve claro que el pecado tiene más extensión que la culpa: aunque en la manera común de hablar de los teólogos se toman como idénticos pecado y culpa. Pues bien: los que en el pecado han considerado solamente el carácter de mal, han sostenido que el pecado no es la entidad del acto, sino la deformidad del acto. En cambio, los que han considerado en el pecado sólo aquello de lo cual se le deriva el carácter de culpa, han afirmado que el pecado está solamente en la voluntad. Pero en el pecado no hay que considerar tan sólo la deformidad misma, sino también el acto en el cual se halla la deformidad: el pecado no es la deformidad, sino el acto deforme. Ahora bien: la deformidad del acto consiste en que se desvía de la debida regla de la razón o de la ley de Dios, deformidad que está no sólo en el acto interior, sino también en el acto exterior. Pero hay que tener en cuenta que el mismo hecho de que el acto exterior deforme se impute al hombre como culpa, procede de la voluntad.

De todo esto resulta que, si hemos de considerar en el pecado todo lo que en él se halla, el pecado no consiste tan sólo en la privación, ni sólo en el acto interior, sino también en el acto exterior. Y lo que decimos del acto en el pecado de trasgresión, hay que entenderlo de la ausencia de acto en el pecado de omisión, como se ha dicho en la cuestión anterior, artículo precedente.

Artículo 3

*Si el pecado consiste principalmente* en *el acto de la voluntad*

RESPUESTA: Hay algunos pecados en los cuales los actos exteriores no son malos en sí sino porque proceden de una intención o voluntad mala; por ejemplo, cuando quiere uno hacer limosna por vanagloria: en esos pecados es claro que el pecado consiste totalmente de modo principal en la voluntad. Hay otros pecados en los cuales los actos exteriores son malos en sí, por ejemplo, el robo, el adulterio, el homicidio, etc. En esta clase de pecados hay que hacer dos distinciones: una, por lo que hace al término «principalmente», que suena a primordialmente y consumadamente; otra, por lo que hace al acto exterior, que se puede considerar de dos maneras: en el orden del conocimiento, en cuanto que es conocido en su carácter propio; y en el orden de la ejecución.

Si el acto malo en sí, por ejemplo, el robo, el homicidio, se considera en el orden del conocimiento (objetivamente), en cuanto que es conocido en su carácter propio, así tomado, se encuentra en él primordialmente el carácter de malo, porque no va acompañado de las circunstancias debidas; y por ese mismo hecho de ser un acto malo, es decir, privado del modo debido, especie y orden, es pecado. Así considerado, en efecto, es objeto de la voluntad, en cuanto que es querido por ella. Ahora bien: así como los actos son anteriores a las potencias, también lo son los objetos a los actos; por lo tanto, el carácter de malo se halla primordialmente en el acto exterior así considerado, antes que en el acto de la voluntad. En cambio, el carácter de culpa y de mal moral se consuma por el hecho de sumarse (sobrevenir) el acto de la voluntad, y así, a modo de consumación, el mal de culpa se halla primordial y preferentemente en la voluntad.

Por eso hemos dicho que el carácter de malo se halla antes en el acto exterior que en la voluntad si se le considera al acto exterior en el orden de la aprehensión. Y al contrario, si se le considera en el orden de la ejecución, ya *que* el acto exterior respecto del acto de la voluntad es objeto, *que* reviste carácter de fin, y el fin es posterior en el orden de la existencia, pero anterior en el de la intención.

CUESTION 3

Artículo 9

*Si es posible que alguno, sabiendo, peque por flaqueza*

RESPUESTA: Generalmente se admite que algunos pecados se cometen por flaqueza: esos pecados no se distinguirían de los pecados de ignorancia si no sucediese *que* alguno, con conocimiento de causa, pecase por flaqueza: así *que* hay que admitir que es posible que alguno, sabiendo, peque por flaqueza. Para comprender esto hay *que* tener en cuenta qué es lo que entendemos por el nombre de flaqueza. Esto lo obtendremos por comparación con la enfermedad corporal. Está enfermo el cuerpo cuando algún humor no está subordinado a la fuerza que domina en todo el cuerpo: por ejemplo, cuando un humor tiene un grado excesivo de calidez o frigidez o algo parecido. Pues bien: así como hay una fuerza que rige al cuerpo, así también la razón rige todas las afecciones interiores; así, cuando una afección no está gobernada por la razón, sino que se halla en grado excesivo o deficiente, decimos que hay una enfermedad del alma: eso sucede sobre todo en las afecciones del apetito sensitivo, que llamamos pasiones, como el temor, la ira, la concupiscencia, etc. Por eso los antiguos llaman a estas pasiones enfermedades del alma, como dice Agustín en el libro *De cív it. Dei* (14 c. 7, hacia el fin).

Pues bien: se dice *que* el hombre obra por flaqueza lo que hace por alguna pasión, por ejemplo, por ira, o por temor, o por concupiscencia, etc. Sócrates, en cambio, como atestigua Aristóteles, en VII *Eth.* c.2, fijándose en la firmeza y certidumbre propia de la ciencia, sostuvo *que* la ciencia no puede ser superada por la pasión, de suerte que nadie puede obrar contra la ciencia por la pasión. Y llamaba a todas las virtudes ciencias, y a todos los vicios y pecados, ignorancias, de lo cual se seguía que nadie,

sabiendo, peca, lo cual está en manifiesta contradicción con lo *que* experimentamos cada día.

Hay que tener en cuenta, pues, que se puede tener ciencia de muchas maneras: una, en universal; otra, en particular. Y también, en hábito y en acto. Pues bien: por efecto de la pasión puede ocurrir, en primer lugar, que lo que se sabe habitualmente no se considere actualmente. Es evidente, en efecto, que siempre que una potencia se aplica con intensidad a la producción de su acto, otra potencia o es impedida o es apartada totalmente de su acto: así, por ejemplo, cuando uno está atento a oír a alguien, no ve al que pasa a su lado. La razón de ello es que todas las potencias están radicadas en la misma alma, cuya intención aplica cada potencia a su acto: así, cuando uno está muy concentrado en el acto de una potencia, disminuye su capacidad para el acto de otra potencia. Pues lo mismo, cuando en uno tiene mucho vigor la concupiscencia o la ira, o una pasión parecida, no puede prestar atención a lo que le dicta su conocimiento.

En segundo lugar, es de advertir que las pasiones, al hallarse en el apetito sensitivo, versan sobre los objetos particulares: se desea este deleite, sino también se siente esto dulce. La ciencia, en cambio, versa sobre los universales; y, sin embargo, la ciencia universal no es principio de un acto sino en cuanto que se aplica a lo particular, ya *que* los actos versan sobre los objetos particulares. Cuando se tiene, pues, una pasión fuerte acerca de un objeto, rechaza el movimiento contrario de la ciencia sobre el mismo objeto, no sólo apartando de la consideración de la ciencia, como se ha dicho antes, sino también destruyéndola por contrariedad; así, el que se halla bajo el influjo de una pasión fuerte, aunque considere de algún modo universalmente, sin embargo, en lo particular, se inhibe su pensamiento.

En tercer lugar, hay que observar que por efecto de una afección corporal se liga el uso de la razón, de suerte que, o no piensa nada en absoluto, o no piensa nada libremente, como se ve en los que están dormidos y en los dementes. Ahora bien, por obra de las pasiones se produce una inmutación en el cuerpo, de suerte que ha habido ocasiones en que algunos, por la ira o la concupiscencia o alguna pasión parecida cayeron en la locura. Y por eso, cuando esas pasiones son fuertes, por la misma conmoción corporal ligan a la razón impidiéndole su libre juicio sobre las acciones particulares. Así, pues, no se ve ninguna dificultad en que uno que tenga ciencia (conocimiento) en hábito y en universal, peque por flaqueza.

SOLUCIONES: 1. Está en la voluntad del hombre el preservarse del pecado, pero las pasiones lo debilitan, de suerte que, ligado el uso de la razón, la voluntad no procede con integridad de fuerzas.

2. El conocimiento, aunque sea en sí certísimo, es impedido en lo particular por la pasión, como se ha dicho, y así no puede prestar su auxilio para evitar el pecado.

3. La voluntad se mueve por la atracción del bien aprehendido; pero la pasión impide a veces que este objeto particular apetecible sea aprehendido como bueno por el juicio de la razón, como se ha dicho.

4. La voluntad tiende siempre a algo en cuanto bueno. Pero el que algo que no es bueno aparezca como bueno, se debe a que el juicio de la razón está pervertido aun en lo universal; entonces se tiene el pecado de ignorancia; otras veces, sin embargo, se debe a que es impedido en lo particular, por la pasión, y entonces se da el pecado por flaqueza.

7. El acto del pecado y de la virtud tiene lugar siguiendo una elección: la elección es el apetito de algo de lo cual se ha tenido deliberación. Y la deliberación es una suerte de investigación. De ahí que en todo acto de virtud o de pecado se dé una especie de deducción como silogística; pero ese silogismo es distinto en el que observa la templanza y en el que no se contiene. El que observa la templanza se mueve tan sólo por el juicio de la razón; hace, pues, un silogismo de tres proposiciones, como haciendo la deducción así: no se ha de cometer ningún acto de fornicación; este acto es fornicación, luego no se ha de hacer. El incontinente, en cambio, sigue totalmente la concupiscencia; también él emplea un silogismo con tres proposiciones, como haciendo así la deducción: hay que gozar de todo lo que deleite; este acto deleita; luego hay que gozar de él. Pero tanto el continente como el incontinente está sujeto a dos movimientos: uno, el de la razón, que le induce a evitar el pecado; otro, el de la concupiscencia, que le mueve a cometerlo. De suerte que uno y otro echan mano de un silogismo de cuatro proposiciones, pero para ir a parar a diversas conclusiones. El continente silogiza así: No se ha de cometer

ningún pecado; esa proposición la asienta conforme al dictamen de la razón; el impulso de la concupiscencia le presenta, en cambio, en su interior que hay que procurarse todo lo que sea deleitable; pero como en él vence el juicio de la razón, hace la asunción y concluye de la primera premisa: esto es pecado; luego no hay que cometerlo. El incontinente, en cambio, en el cual vence el movimiento de la concupiscencia, hace la asunción y concluye de la segunda premisa: esto es deleitable; luego hay que procurárselo. Este es el que, hablando con propiedad, peca por flaqueza. Se ve, pues, claro que, aunque sabe en general o en universal, no sabe en particular, ya que no hace la asunción conforme a la razón, sino a la concupiscencia.

Artículo 12

*Si puede pecar alguno por malicia* o *a sabiendas*

RESPUESTA: Como refiere el Filósofo (III *Ethic.* c.I), algunos sostuvieron que nadie es voluntariamente malo; en contra de ellos dice en el mismo pasaje que es irracional decir que uno quiere cometer adulterio y no quiere ser injusto. La razón es que algo es voluntario no sólo si la voluntad tiende a algo como a fin, sino también si tiende a ello como medio para el fin; como también el enfermo no sólo quiere conseguir la salud, sino que también quiere tomar la medicina amarga, que de otra suerte no querría, para obtener la salud; y lo mismo, el mercader lanza la carga al mar voluntariamente, a fin de que no se hunda la nave. Si uno, pues, quiere gozar de un deleite, por ejemplo, el adulterio o algo parecido, en tal disposición que no rehúye incurrir en la deformidad del pecado que ve que está unida a eso que quiere, no sólo quiere ese bien que quiere principalmente, sino también la deformidad misma, en la que elige incurrir para no verse privado del bien deseado; así que el adúltero quiere tanto el deleite -principalmente- como -secundariamente- la deformidad, como explica Agustín en el ejemplo (libro 2 del *sermón de la montaña* c.22) de que uno por el amor de una esclava aguanta voluntariamente la dura servidumbre de su amo.

Ahora bien: el que uno quiera un bien conmutable en tal grado que no rehúya el renunciar al bien inconmutable puede tener lugar de dos maneras: una, porque no sabe que a tal bien conmutable va unida esa renuncia (o alejamiento); entonces se dice que peca por ignorancia; de otra, por algo que inclina interiormente a la voluntad a ese bien. Esa inclinación la puede tener uno o como recibiéndola de otro, como cuando la piedra se lanza hacia arriba, o por una forma propia; entonces se inclina por sí mismo a dicho objeto, como cuando la piedra cae hacia abajo. Pues, de la misma manera, la voluntad es inclinada al bien conmutable que lleva aneja la deformidad del pecado, unas veces por alguna pasión, y entonces se tiene el pecado por flaqueza, como se ha dicho antes: otras veces, por un hábito, cuando el inclinarse por la costumbre a dicho bien se ha convertido en ella como en un hábito y en una (segunda) naturaleza; entonces se inclina a él por su propio movimiento y sin alguna pasión: eso es pecar de intento o a sabiendas o, también, por malicia.

SOLUCIONES: 1. Nadie, al obrar, intenta el mal como objeto principalmente querido; sin embargo, se le imputa el mal como voluntario consecuentemente al no rehuir incurrir en el mal por gozar del bien deseado.

**COMENTARIO A LOS DOCE LIBROS DE LA «METAFISICA», DE ARISTÓTELES**
**Santo Tomás de Aquino**

PROEMIO

Como enseña el Filósofo en su *Política,* cuando muchas cosas se ordenan a algo uno, una de ellas tiene que ser la que regula o rige, y las demás, reguladas o regidas. Eso se ve en la unión del alma y del cuerpo: el alma, por naturaleza, manda; y el cuerpo obedece. Lo mismo sucede en las potencias del alma: así, la irascible y la concupiscible, por orden natural, son regidas por la razón. Ahora bien: todas las ciencias y artes se ordenan a una sola cosa, a saber, a la perfección del hombre, que es su felicidad; es, pues, preciso que una de ellas rija a las demás, y ésa lleva merecidamente el nombre de sabiduría, ya que es propio del sabio el ordenar.

Se podrá conocer qué ciencia es ésa, y cuál su objeto si se examina con atención cómo alguien es idóneo para regir. Así como, en .decir del Filósofo en la obra mencionada, los hombres dotados de inteligencia poderosa son por naturaleza jefes y señores de los demás, y los robustos de cuerpos, pero menos dotados intelectualmente, son por naturaleza siervos; de la misma manera, la ciencia que por naturaleza debe ser la reguladora de las demás tiene que ser la que es la más intelectual; y ésa es la que versa sobre los objetos más inteligibles.

Ahora bien, la expresión: *los objetos más inteligibles* puede tener tres sentidos:

En primer lugar, atendido el orden del entender: aquellos objetos por los cuales el entendimiento alcanza la certeza parecen ser más inteligibles. Por eso, como la certeza de la ciencia la adquiere el entendimiento por las causas, el conocimiento de las causas parece ser el más intelectual. Por lo mismo, la ciencia que estudia las primeras causas parece que es la reguladora por excelencia de las demás.

En segundo lugar, atendida la relación entre el entendimiento y los sentidos: Como el conocimiento sensible versa sobre lo particular, la diferencia del entendimiento respecto del sentido parece estar en que el entendimiento conoce lo universal. Por eso también es intelectual en grado sumo la ciencia que se ocupa en los principios más universales. Esos son el ente y lo que sigue al ente, como la unidad y la pluralidad, la potencia y el acto. Tales objetos no deben quedar envueltos en una completa indeterminación, ya que sin ellos no se puede tener un conocimiento cabal de lo que pertenece a cada género o especie. Ni tampoco, por otra parte, se ha de tratar de ellos en una ciencia particular, pues, al necesitar de ellos cualquier género de seres para su conocimiento, con igual razón se trataría de ellos en todas las ciencias particulares. Queda, entonces, que se trate de ellos en una única ciencia común, la cual, por ser la más intelectual, es la que regula a las demás.

En tercer lugar, por el conocimiento intelectual. En efecto, los seres que poseen potencia intelectiva, la tienen por el mismo hecho de carecer de materia; por lo tanto, serán inteligible s en grado sumo los objetos que se hallen más separados de la materia: el inteligible y el entendimiento deben ser proporcionados entre sí, y de un único género, ya que el entendimiento y lo inteligible en acto son una misma cosa. Ahora bien: se hallan separados en sumo grado de la materia aquellos seres que no sólo abstraen de la materia «señalada», «como las formas naturales tomadas universalmente, de las cuales trata la ciencia natural», sino absolutamente de la materia sensible. Y no sólo conceptualmente', como los seres matemáticos, sino también en la realidad, como Dios y las inteligencias. Por eso, la ciencia que trata de esa clase de seres parece ser la más intelectual y la reina o señora de las demás.

El estudio de esas tres clases de objetos es propio, no de diversas ciencias, sino de una sola. En efecto, esas sustancias separadas mencionadas son las causas universales y primeras del ser. Ahora bien: a la misma ciencia pertenece el estudio de las causas propias de un género y el del género mismo; así, el filósofo natural estudia los principios del cuerpo natural. Por lo tanto, debe pertenecer a la misma ciencia el estudio de las sustancias separadas y del ser común, el cual es el género, del que dichas sustancias son las causas comunes y universales.

Por ahí se ve que, si bien esta ciencia considera esas tres clases de objetos dichos, no *los* tiene como sujeto a cada uno de

ellos, sino tan sólo al ser común. Pues, como es sabido, el sujeto de una ciencia es aquello cuyas causas y propiedades investigamos y no las causas del género que se estudia. El conocimiento de las causas (más bien) el término final a que llega el estudio que emprende una ciencia. Con todo, aunque el sujeto de esta ciencia sea el ser común, se dice que toda ella trata de los seres que están separados de la materia en la realidad y en el concepto. Se llaman, en efecto, seres separados en la realidad y en el concepto, no sólo a aquellos seres que nunca pueden existir en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también a aquellos que pueden existir sin la materia, como el ser común, lo cual no sería posible si dependiese en la realidad (en su manera de ser) de la materia.

Conforme, pues, a esos tres capítulos de los que se deriva la perfección de esta ciencia, recibe tres nombres. Se la llama, en efecto, ciencia divina, o *teología,* en cuanto que estudia dichas sustancias, y *metafísica,* en cuanto que estudia el ser común y sus atributos. Estos son, en efecto, objetos, que por vía de resolución aparecen como *transfísicos,* como los más comunes después de los menos comunes. Y se la llama *filosofía primera,* 'en cuanto que estudia las causas primeras de las cosas.

## LIBRO I

### Sobre la naturaleza y perfección de esta ciencia divina que recibe el nombre de sabiduría

### Lección 10

*Explica cómo la teoría de los Platónicos sobre las Ideas se derivó de los antiguos; expone también la opinión que tuvieron sobre los principios y las causas de las cosas, y los refuta*

158. Es evidente, si se consideran con atención las razones que aduce Platón, que la raíz de su error estuvo en creer que el modo de ser del objeto conocido por el entendimiento es idéntico al modo de conocerlo. Por eso, al ver que nuestro entendimiento conoce los objetos abstractos de dos maneras, una como conocemos los universales abstraídos de los singulares, y otra, como los objetos matemáticos abstraídos de los sentidos, sostuvo que a cada uno de esos tipos de abstracción del entendimiento corresponde una abstracción en las esencias de las cosas; en consecuencia, sostuvo que los seres matemáticos y las especies existen separados. Pero eso no es necesario. En efecto, aunque el entendimiento entiende las cosas haciéndose semejante a ellas por lo que atañe a la especie inteligible, por la cual se constituye en acto, con todo, no es necesario que dicha especie esté en el entendimiento del modo como se halla en la cosa conocida; todo lo que está en alguno está del modo propio de ser de aquello en que está. Y por eso, de la naturaleza del entendimiento, que es diversa de la del objeto conocido, se concluye necesariamente que el modo de conocer como conoce el entendimiento es diverso del modo de ser que tiene el objeto conocido. Pues, aunque tenga que darse en la cosa lo que conoce el entendimiento, no tiene que estar del mismo modo. En consecuencia, aunque el entendimiento entienda los objetos matemáticos no entendiendo a la vez los seres sensibles, y los universales sin entender los singulares, no deben existir, sin embargo, los objetos matemáticos fuera de los seres sensibles, y los universales, fuera de los singulares. Pues vemos que también la vista percibe el color sin el sabor, siendo así, sin embargo, que en los seres sensibles existen juntamente el sabor y el color.

### Lección 14

*Argumenta con muchas razones contra las ideas platónicas*

214. Otra conclusión, que se sigue de razones muy ciertas, es que se da el tercer hombre. Eso se puede entender de tres maneras: Una, que el hombre ideal sea un tercer hombre distinto de los hombres sensibles de los que se predica del hombre común. Pero esto no parece que sea lo que pretende decir, aunque no lo toque en el libro II de los *Elencos,* pues ésa es precisamente la teoría que trata de refutar; por lo tanto, no se la podría aducir a título de una consecuencia falsa.

215. Otra manera de entender esa expresión es que se llame tercer hombre al hombre común, al hombre ideal y al hombre sensible. Como el hombre sensible y el hombre ideal convienen en el concepto, lo mismo que los hombres sensibles, de la misma manera que se pone el hombre ideal como tercero, además de dos hombres sensibles, así se debe poner otro tercero además del hombre ideal y del hombre sensible. Tampoco esto parece que es

lo que pretende decir, pues inmediatamente después presenta otra razón por la que hace ver que se sigue esa consecuencia inadmisible, por lo que sería superfluo tratar aquí de inducir esa misma consecuencia.

216. La tercera manera de entenderla es que Platón ponía en algunos géneros tres suertes de ser, es decir, algunos seres sensibles, los matemáticos y las especies, como, por ejemplo, en los números, líneas y cosas parecidas. Ahora bien: no hay mayor razón para poner seres intermedios en unas cosas que en otras; luego también habría que poner en la especie de hombre un hombre intermedio, que será un tercero distinto del sensible y del ideal; esta razón la aduce Aristóteles también en los libros posteriores.

## Lección 15

*Refutación de las razones que indujeron a los platónicos a poner las ideas*

233. Es de advertir que esta razón, aunque refute los ejemplares separados que puso Platón, no prueba que la ciencia divina no sea el ejemplar de todas las cosas. Pues como los seres naturales tienden a inducir la semejanza en los efectos que producen, tiene que reducirse esa tendencia a algún principio que las dirige, y que ordena a cada ser a su fin; y ese principio no puede ser otro que el entendimiento, que conozca el fin y la relación de las cosas al fin. Por lo tanto, esa semejanza de los efectos con sus causas naturales se reduce, como a su primer principio, a un entendimiento, y no a algunas formas separadas, ya que para que haya esa semejanza basta esa dirección dicha al fin, por la cual el primer entendimiento dirige las fuerzas naturales.

# LIBRO IV

De los objetos cuyo estudio es propio de esta ciencia, a saber: del ente, de la unidad y pluralidad, de la identidad y diversidad, de los primeros principios de la demostración

## Lección 1

*Prueba que esta ciencia trata del ente en cuanto ente y de la sustancia y accidente como de su sujeto adecuado*

535. Dice, en primer lugar, que el ente o lo que es, se dice en varios sentidos. Es de saber que hay diversas maneras de decirse algo de muchos. Unas veces, designando una razón completamente idéntica, y entonces se dice que se predica de ellos unívocamente, como, por ejemplo, animal, del caballo y del buey. Otras veces designando razones completamente diversas: entonces se dice que se predica de ellos equívocamente, como, por ejemplo, can de la constelación y del animal. Otras, designando razones que en parte sean diversas y en parte no; diversas, en cuanto que implican relaciones diversas, y unas, en cuanto que esas relaciones diversas se ordenan a una única e idéntica cosa; eso se dice que «se predica análogamente», esto es, proporcionalmente, en cuanto que cada uno se ordena a eso uno según su relación.

536. Asimismo, es de saber que eso uno a lo cual se ordenan esas diversas relaciones en los análogos es uno numéricamente,' y no sólo conceptualmente, como lo es lo que se designa por el nombre unívoco. Y por eso dice que el ente, aunque se predica de diversas maneras, no se predica, sin' embargo, equívocamente, sino por referencia o relación a uno, no a un uno que sea uno sólo conceptualmente, sino que lo sea como una cierta naturaleza. Eso se ve claro en los ejemplos que aduce después.

537. Pone, en efecto, el ejemplo de cuando muchos dicen relación a uno como a fin, como es el caso del nombre sano o salubre. Sano, en efecto, no se dice unívocamente del alimento, de la medicina, de la orina o del animal. Sano, dicho del alimento, significa lo que conserva la salud; dicho de la medicina, significa lo que produce la salud; dicho de la orina significa lo que es señal de la salud, y dicho del animal, su concepto es el del sujeto que recibe la salud. Así, pues, todo lo sano se dice por relación a una cosa idéntica: la salud; la misma salud es, en efecto, la que recibe el animal, significa la orina, produce la medicina y conserva el alimento.

539. Como en los ejemplos aducidos, también el ente se predica de diversas maneras. Sin embargo, todo ente se dice por orden a uno primero. Pero esto primero no es el fin ni la causa

eficiente, como en los ejemplos citados, sino el sujeto. Pues unos se dicen entes o que son porque tienen el ser por sí, como .las sustancias, que se dicen entes principal y primariamente. Otros, porque son pasiones o propiedades de la sustancia, como los accidentes propios de cada sustancia. Algunos se dicen entes porque son vía para la sustancia, como las generaciones y los movimientos. Otros se dicen entes porque son corrupciones de la sustancia. La corrupción, en efecto, es vía para el no-ser, como la generación, vía para la sustancia. Y como la corrupción tiene por término la privación, como la generación tiene por término la forma, razonablemente de las mismas privaciones de las formas sustancias se dice también que son...

540. Es de saber, con todo, que esos modos de ser se pueden reducir a cuatro. Uno de ellos, que es el más exiguo, existe sólo en la razón, y es la negación y la privación, de las cuales decimos que son, porque la Tazón las trata como si fuesen unos entes, al afirmar o negar algo de ellas. La diferencia entre ambas se explicará más adelante.

541. Otro modo de ser próximo al anterior en la exigüidad es aquel por el cual la generación, la concepción y el movimiento se llaman entes; tienen, en efecto, mezclado algo de privación y negación, ya que el movimiento es un acto imperfecto, como se dice en el libro In *Phys.*

542. El tercer modo es el que no tiene mezclado nada de no-ente, pero posee un ser tenue por no existir por sí, sino en otro, como lo son las cualidades, las cuantidades y las propiedades de la substancia.

543. El cuarto género de ente es el más perfecto, el que tiene ser en la naturaleza sin mezcla de privación, y lo tiene firme y sólido, como existiendo por sí, como lo son las sustancias. A ésta dicen orden o referencia todos los demás como a lo primero y principal. En efecto, las cualidades y las cuantidades se dice que son en cuanto que están en la sustancia; los movimientos y las generaciones, en cuanto que tienden a la sustancia o a algo de lo mencionado; y las privaciones y las negaciones, en cuanto que lo niegan.

547. Demuestra que *es propio del filósofo primero el estudiar todas las sustancias* por la siguiente razón: todas las cosas que pertenecen a un mismo género son objeto de un solo sentido y de una sola ciencia, como la vista tiene por objeto todos los colores, y el gramático, todos los vocablos. Si, pues, todos los entes pertenecen, en algún modo, a un mismo género, todas sus especies deben pertenecer al estudio de una ciencia que es universal, y las especies diversas de entes, a las diversas especies de dicha ciencia. Dice esto porque no es preciso que una única ciencia estudie todas las especies de un único género en los propios conceptos de cada una de ellas, sino en cuanto que convienen en el género. En sus propios conceptos pertenecen a ciencias especiales. Y así, todas las sustancias, en cuanto que son entes o sustancias, pertenecen al estudio de esta ciencia; y en cuanto que son tal o cual sustancia, como el león o el buey, pertenecen a ciencias especiales.

## Lección 2

*A esta ciencia pertenece el estudio del ente y de la unidad, conforme a cuyas divisiones se originan también las partes de la filosofía*

556. Avicena dijo que uno y ente no significan la sustancia de la cosa, sino algo añadido a ella. Del ente decía eso, porque en toda cosa que tenga recibida de otro el ser (*esse),* es algo distinto el ser de la cosa y la sustancia o esencia de ella; el nombre *ente* significa precisamente el ser; por lo tanto, parece que significa algo añadido a la esencia.

557. Y del uno decía lo mismo, porque creía que el uno que se reciproca con el ente, es el mismo que el uno que es principio del número. Ahora bien: el uno, que e  el principio del número, tiene que significar necesariamente una naturaleza añadida a la sustancia: de lo contrario, como el número consta de unidades, no sería una especie de la cuantidad, que es un accidente añadido a la sustancia. Y decía que ese uno se reciproca con el ente, no porque signifique la sustancia de la cosa o del ente, sino porque significa un accidente que se halla en todo ente, como la visibilidad que se reciproca con el hombre.

558. Pero, por lo que hace al primer punto, no parece que habló acertadamente. El ser *(esse),* en efecto, de una cosa, aunque se distinga de su esencia, no hay que pensar (por eso) que

sea algo sobreañadido a modo de accidente, sino como que está constituido por los principios de la esencia. Por eso, el nombre de *ente,* que se deriva del ser, significa lo mismo que el nombre que se deriva de la esencia.

559. Por lo que hace al uno, no parece que sea verdad que sea el mismo (uno) el que se reciproca con el ente y el que es principio del número. La razón es que nada que esté en un género determinado parece que siga a (sea propiedad de) todos los entes; por lo tanto, el uno que está determinado en un género especial del ente, cual es el de la cuantidad discreta, no parece que se pueda reciprocar con el ente universal. Si el uno es un accidente propio y esencial del ente, tiene que ser causado por los principios del ente en cuanto tal, lo mismo que cualquier accidente lo es por los principios de su sujeto. Ahora bien: de los principios comunes del ente en cuanto tal no puede ser causado suficientemente ningún ente particular. Luego es imposible que un ente de un determinado género o especie sea accidente de todo ente.

Lección 3

"*Se refuta la opinión de los que quieren suprimir del universo al ser que tiene lugar accidentalmente*

1220. Como se ha dicho antes, el ente en cuanto tal tiene por causa a Dios mismo: por lo que, como está sujeto a la divina providencia el ente mismo, así también lo están todos los accidentes del ente en cuanto tal, entre los cuales se hallan lo necesario y lo contingente. Pertenece, pues, a la divina providencia no sólo el crear este ente, sino el conferirle contingencia o necesidad. Según que quiso, pues, conferir a cada uno contingencia o' necesidad, le deparó las causas intermedias de las cuales se seguirá con necesidad o contingentemente. Así que el efecto de toda cosa tiene necesidad en cuanto que está sujeto al orden de la providencia divina, de suerte que resulta verdadera esta proposición condicional: si algo está dispuesto por la Providencia, sucederá.

1221. Pero, considerando el efecto en cuanto que está sujeto al orden de la causa próxima, así, no todo efecto es necesario, sino que uno es necesario y otro contingente, por analogía con su causa. Los efectos, en sus propias naturalezas, se asemejan a sus causas próximas y no a las remotas, a cuya manera de ser no pueden llegar.

1222. En consecuencia, cuando hablamos de la providencia divina no hemos de decir tan sólo: «está dispuesto por Días que esto exista», sino «está dispuesto por Dios que esto exista contingentemente, o que exista necesariamente». Así que de la razón que aquí aduce Aristóteles no se sigue que, una vez que entra de por medio la divina providencia, todos los efectos sean necesarios; sino que es necesario que los efectos existan contingentemente, o necesariamente. Lo cual es algo singular que se da (sólo) en esta causa, es decir, en la providencia divina: las demás causas, en efecto, no inducen ley de necesidad o de contingencia, sino que se mueven dentro de la constituida por una causa superior. Así que de la causalidad de esas otras causas depende el que exista su efecto. Pero el que exista necesariamente o contingentemente depende de una causa más alta, que es causa del ser en cuanto ser, y de la cual procede el orden de la necesidad o de la contingencia en los seres.

LIBRO XI

Prepara el camino para el conocimiento de las sustancias separadas

Lección 1

*Asienta que esta ciencia versa sobre los principios, determinando cuáles son esos*

2146. Ya que las ciencias particulares dejan sin tratar algunas cosas que necesitan investigación, se hace necesaria la existencia de una ciencia universal y primera que estudie esas cuestiones de las que no se ocupan las ciencias particulares. Tales parece que son tanto los caracteres comunes, que son inherentes al ente en general, como las sustancias separadas, que están fuera del alcance del estudio de las ciencias particulares. Por eso Aristóteles, al transmitirnos esta ciencia, después de haber tratado de los caracteres comunes dichos, pasa a tratar en especial de las sustancias separadas, a cuyo conocimiento se ordena no sólo lo

que se ha tratado en esta ciencia, sino cuanto se dice en las demás ciencias.

## LIBRO XII

### Sobre la sustancia sensible, la sustancia inmóvil y la bondad del universo

### Lección 1

*Se prueba también por las opiniones de los antiguos que en esta ciencia se trata de la sustancia*

2419. Dice que la cuantidad y la cualidad, etc., no son entes en sentido absoluto, como se dirá más adelante.

El ente, en efecto, suena a lo que tiene ser *(esse habens)*, y eso sólo lo es la sustancia, la cual subsiste. Los accidentes, en cambio, son llamados entes, no porque sean, sino porque más bien por ellos algo es; así, la blancura es porque su sujeto es blanco. Por eso dice que no se llaman simplemente entes, sino entes del ente, como la cualidad y el movimiento.

2423. Dice que los filósofos antiguos atestiguan eso mismo con su manera de proceder, a saber, que el objeto del estudio del filósofo (primero) es la sustancia, ya que, al investigar las causas del ente, investigan solamente las causas de la sustancia. Lo mismo hicieron *algunos modernos,* aunque de manera diferente, pues no buscaban los principios y los elementos y las causas como aquéllos las buscaban, sino de otro modo. Los modernos, en efecto, es decir, los *platónicos,* dicen que los universales son más sustancia que los particulares, pues sostienen que los géneros, que son universales, son más principios y causas de las sustancias que los singulares. Eso decían porque abordaban el estudio de las cosas de una manera lógica; creían que los universales que abstraen conceptualmente de los seres sensibles tenían que existir también abstractos (separados) en la realidad, y ser principios de los singulares. En cambio, los *filósofos antiguos,* como Demócrito y Empédocles, sostuvieron que las sustancias y los principios de las cosas son particulares, como el fuego y la tierra, y no el género común de cuerpo.